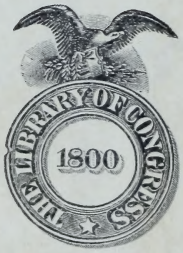
Ch. Jos. Lan... Ill. Hyl.
Ch 12.

THE LIBRARY OF CONGRESS
1800

Class B 2441
Book F8



Franz Stenzel we
Zerbst, am 29 Jan.
1813.
Mat. 1 d 8 gr.

Reinhold, Fichte und Schelling.

Von

Jakob Fries,

Doktor und Privat-Docent der Philosophie in Jena.

Leipzig 1803.

Bey August Lebrecht Reinicke.

B 2141
F8

— Wenn aber jemand sogar in Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich; man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich so viel Dunst verbreitet, bey dem man nichts deutlich beurtheilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publikum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, daß sein Unvermögen das Meisterwerk der Einsicht deutlich zu erkennen und fassen zu können daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu seyn scheint.

Kants Kritik der Urtheilskraft.

207630
14

Vorrede.

Man könnte sehr füglich der Kantischen Abhandlung über den vornehmen Ton in der Philosophie, welche die Anmaßungen, der mit besonderen eigenen Anschauungen und Gefühlen oder Organen begabten Philosophen betraf eine andere an die Seite stellen: über den neuerdings Mode gewordenen groben Ton in Sachen der Philosophie und das besondere dabey wäre, daß jene Vornehmen und diese Groben in der neuesten Philosophie meist dieselben seyn werden. Ich spreche von diesem bekannten Tone nur deshalb, weil ich hier eine geschichtliche und großentheils polemische Schrift über die neueste Philosophie der öffentlichen Beurtheilung vorlege und eben eine solche Arbeit durch den genannten Ton in vieler Rücksicht widrig und unangenehm werden kann. Ich werde suchen, so lang als möglich zu vermeiden, Gebrauch von den Vortheilen desselben zu machen.

Bey der Anarchie, welche im Gebiete der Philosophie sich bisher ungeachtet aller Gegenanstalten fortdauernd erhalten hat, konnte eine derbe und unfeine Abweisung manches Mitsprechers wol am rechten Orte scheinen, um sich der Menge lästiger Schwätzer zu entledigen. Denn eben das sind die festen Stützen jener Anarchie, daß in der Philosophie selbst für eine nur mittelmäßige Dummheit und Unwissenheit gar nicht einmal Beweise geführt werden können; Grobheit also das einzige Mittel ist, um die leere Humanität in der Entfernung zu halten. Eben weil es so leicht ist sich die Miene des Philosophen zu geben und so schwer aus der allein sichtbaren Oberfläche jemand zu überführen, daß er mit diesen Nahmen Unfug treibe: so geschieht es nur allzu oft, daß ein gehöriger, wohlfeiler Titel, bloßes Geburtsrecht oder auch große Gelehrsamkeit der netten Dummheit oder der gelehrten Ignoranz die Stelle eigener tiefer Spekulationen versehen. Ja es gibt überhaupt über Spekulation noch so wenig öffentliches Urtheil, daß man nach Gelegenheit in allen theoretischen von ihr abhängenden Wissenschaften mit leeren Geschwätz und den größten Albernheiten noch leicht genug Aufsehen machen und ephemerischen Ruhm erlangen kann; wie uns dazu die Patho-

logie, das Naturrecht und die Physik aller Zeiten die herrlichsten Belege geben. Sollte es also nicht auch dem, der glaubt mehr und wichtigeres liefern zu können, erlaubt seyn, sich Platz zu machen, so gut er es eben kann, vorausgesetzt, daß er die herkömmliche Form Rechtens nicht gar mit Füßen tritt?

Dies Experiment mit dem groben Tone angestellt ist wenigstens neuerdings in der Philosophie sehr gut gelungen. Indessen steht zu befürchten, daß es für das Ganze mehr Nachtheile bringen möchte als jene gewohnte Anarchie. Und was unsern Fall insbesondere betrifft, so möchte wol der angeführte Rechtsgrund dabey ebennicht viel mitgewirkt haben. Die Sache verhält sich vielmehr so. Ein junger Professor hatte ein Buch geschrieben, in einer durchaus unverständlichen Sprache, welche noch dazu sein Raisonnement nach der gewöhnlichen logischen Sprache wie etwas sehr seichtes klingen ließ. Man lachte auswärts darüber und wollte nicht recht Notiz davon nehmen. Der Mann, der überhaupt eine sehr kräftige Art hat, überzeugt zu seyn, entschloß sich also zur Gewalt und diese schlug durch. Er hatte anfangs die Geschicklichkeit seine eigene Unbehülflichkeit in der Darstellung seiner Ideen für einen nicht

kleinen Theil der Leser in eine Unfähigkeit der Leser selbst zu verwandeln; so daß die, welche stottern hörten, glaubten, die Rede selbst laute wol gut und rein, es fehle nur an dem Sausen in ihren eignen Ohren; später aber gelang es ihm aus einem beträchtlich großen Kreise um sich her alle anders redenden zu verbannen. Die Sache ging in so weit recht gut und es läßt sich zeigen, daß auf diese Weise einer Parthey der spekulirenden eine uralte Ungerechtigkeit vergolten worden ist und noch vergolten wird. Aber es währte nicht gar lang, so zeigte die neue Alleinherrschaft eben so große Nachtheile als die gewesene humane Anarchie. Formeln aller Art können auswendig gelernt werden, ein neues System wird bald nur zu einer veränderten Mode, in welcher sich die flachste Unphilosophie so gut kleiden kann als der größte Tiefsinn. Es wird unter dem Schutze des Herrschers dem unwissenden Schüler möglich seine an das Moderwort gehängte Albernheit oder Plebejität gelten zu machen, wie es der neuhereinbrechende tolle Tag im Gebiete der Naturphilosophie genugsam dokumentirt.

Inhaltsanzeige.

Vorrede. Seite III

Erstes Heft.

Einleitung. — 1

Erster Abschnitt.

Ueber die in Fichtens Schriften enthaltene Begründung der Philosophie oder Wissenschaftslehre in einer Kritik dieser Schriften.

A. Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre — 5

B. Die Bestimmung des Menschen — 26

C. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre — 49

D. Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie — 63

Zweyter Abschnitt.

Beurtheilung der Grundlage von Schellings System der Philosophie nach den eignen Darstellungen derselben in seinen neuesten Schriften Seite 73

A. Ueber die Grundlage der Schellingischen Spekulation überhaupt — 74

System des transcendentalen Idealismus — 75

Zeitschrift für spekulative Physik. Zweyten Bandes, zweytes Heft — 88

B. Ueber Schellings Idee der spekulativen Physik oder der Naturphilosophie — 101

1) Die ersten Grundbegriffe, von denen Schelling in seinem Raisonnement über Naturphilosophie ausgeht, sind von einer falschen Abstraktion abhängig, die er von Fichte mit aufgenommen hat — 102

2) Die Konstruktion der Natur a priori ist in Schellings System ein leeres Wort — 108

3) Wo Schellings naturphilosophische Konstruktionen von der Philosophie ausgehen, sind sie ganz leer, und bestimmen gehaltlose Formen — 116

4) Es ist keine andere Konstruktion der Materie a priori möglich, als die philosophisch-mathematische, welche Kant im Ganzen richtig in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft aufgestellt hat. — 125

Idee einer Naturphilosophie nach heuristischen Maximen Seite 132

a) Unvollständigkeit der bisherigen Schriften von Schelling über diesen Gegenstand — 132

b) Die Leichtigkeit, mit der sich so viele Erfahrungen unter die von Schelling angegebenen Gesetze fügen, rührt größtentheils von der Unbestimmtheit der Sprache und dieser Gesetze selbst her — 135

c) Ueber die Mittheilung des Magnetismus, der Elektricität und der Wärme — 141

d) Das Licht. — 142

e) Etwas über Steffens Gegensatz der Reihe von der Kieselerde bis zur Vegetation mit derjenigen, die von der Kalkerde bis zur thierischen Organisation fortgeht — 149

f) Der Organismus — 152

A. Philosophisch-mathematische Formen für die Naturwissenschaft nach heuristischen Ideen — 160

B. Allgemeinste Formen aus der Erfahrung — 165

Zweytes Heft.

Erster Abschnitt.

Die Geschichte der Philosophie bey Reinhold, Fichte und Schelling.

A. Resultate aus dem vorigen über die Philosophie von Fichte und Schelling S. 175

1) Fichte — 175

2) Schelling — 180

B. Ableitung der Grundidee von Reinholds, Fichtes und Schellings Philosophie aus dem Kantianismus — 198

Kant — 199

Reinhold — 205

Zweyter Abschnitt.

Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft oder Reflexion und intellektuelle Anschauung — 218

Dritter Abschnitt.

Die Aristotelische und Platonische Abstraktion, oder Kant und Schelling — 231

Vierter Abschnitt.

Die kritische Methode.

A. Die Kunst zu philosophiren besteht einzig in der kritischen Methode — 245

B. Die kritische Methode ist Gesetz für alle Spekulation überhaupt — 286

Reinhold, Fichte und Schelling.

Erstes Heft.

Einleitung.

Alles Interesse der Bearbeitung einer Wissenschaft, also auch jede kritische, oder gar polemische Schrift, fällt in die Geschichte dieser Wissenschaft. Es sind zwey ihrer Tendenz und ihrem Wesen nach ganz verschiedene Arbeiten, davon eine den Werth einer gegebenen Lehrmeinung zu bestimmen, oder eine solche Meinung gegen andere gangbare gelten zu machen sucht; die andere aber auf bestimmte Weise den Versuch macht, eine Wissenschaft selbst aufzustellen. Je weniger ganz sicheres und unbestreitbares eine Wissenschaft in ihrer Sphäre befaßt, desto wichtiger und einflußreicher wird hier die erste Art von Bearbeitung gegen die zweyte ausfallen, und endlich die Fortbildung einer solchen, in der, wie in Philosophie nichts unangreifbar fest steht, wird ganz durch Arbeiten der ersten Art bewirkt werden, die entweder kritischer oder polemischer Natur sind. Wer hier einmal

eine bestimmte Ansicht, Verfahrungsart oder Grundlage des Ganzen geltend gemacht hat, dem kann man gegen die Art der weitern Ausführung nur dann bedeutende Einwendungen machen, wenn man über dieses erste mit ihm einverstanden ist.

Meine Absicht ist hier eine solche, theils polemische theils kritische Darstellung der neuesten Geschichte der Philosophie, in der Entwickelung der Idee des Fichtischen Systems als transcendentalen Idealismus (nach seinem usurpirten Nahmen) aus dem sogenannten buchstäblichen Kantianismus und der Läuterung dieses Idealismus bis zum rein dogmatischen System, welches Schelling als System der Identität ausbildet. Mein Gegenstand wäre also die Geschichte der Philosophie in Jena unter Reinhold, Fichte und Schelling. An diese wird man aber auch füglich die ganze neueste Geschichte der Philosophie in Deutschland anschließen können; denn es ist überhaupt der leichteste und der bisher allein gelungene Weg, neue philosophische Lehrmeinungen in eigentlichen Umlauf zu bringen, der Unterricht auf einer Akademie, und unter diesen in Deutschland fast ausschließlich Jena, indem sich hier seit langer Zeit unter den Studirenden ein stets reges Interesse für Philosophie erhalten hat.

In Rücksicht einer solchen Beurtheilung läßt sich nun einem jeden, der etwas Geduld hat, zu zu hören, leicht zei-

gen, daß der Geist eines philosophischen Systems, oder jeder Bemühung eines denkenden Kopfes um Philosophie einzig in der Verfahrungsart, d. h. in den Regeln der Methode, nach denen er überhaupt philosophirt, zu suchen sey. Denn darin werden wol alle einig seyn, daß Philosophie ihrer Form nach nicht ein Gegenstand des historischen Auswendiglernens, sondern ein eignes Produkt jedes philosophirenden seyn müsse: Es kommt also in der Geschichte der Philosophie bey der Beurtheilung eines Philosophen alles auf die Art des Philosophirens an, und nichts auf die angebliche Philosophie desselben (daß es freylich nur Eine wahre Philosophie giebt, versteht sich von selbst,) als Resultat, diese mag übrigens so consequent oder inconsequent, so orthodox oder ketzerisch seyn, als es die Umstände eben geben wollen. Der Geist des Philosophirens würde bey jedem Philosophen dann in seiner Idee vom Ganzen und in den ersten Grundmaximen seines Verfahrens zu suchen seyn. Wollte ich aber hier mich unmittelbar an diesen erzeugenden Geist der Philosophie wenden, und nur diesen in der neuesten Geschichte aufsuchen und verfolgen, so müßte ich fürchten, wenig gehört und gar nicht verstanden zu werden. Ich bin daher genöthigt, zuerst bey dem Buchstaben der hierher gehörigen Schriften stehen zu bleiben, und diese nur in Rücksicht desselben, d. h. nur aus sich selbst und ohne einen andern erst hinzugetragenen Maaßstab einer Kritik zu unter-

werfen. Indem aber hier über diejenigen Schriften von Reinhold, welche ein Werk seiner unabhängigen Selbstthätigkeit sind, genug gesprochen und abgeurtheilt worden ist: so wende ich mich allein an Fichte und Schelling. Es werden bey einer solchen Beurtheilung ihrer Schriften gar keine anderweiten Resultate einer künstlichen Spekulation, sondern einzig die Regeln der gemeinen Reflexion vorausgesetzt werden dürfen. Der erste Theil dieser Schrift wird also in zwey Abschnitten eine Kritik von denjenigen Schriften der Professoren Fichte und Schelling enthalten, in denen die Idee ihrer eignen Systeme ausgesprochen wird.

Erster Abschnitt.

Ueber die in Fichtens Schriften enthaltene Begründung der Philosophie oder Wissenschaftslehre, in einer Kritik dieser Schriften.

A. Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie.

Da es uns um die eigenthümliche Fichtische Idee von der Philosophie überhaupt, also um das Ganze seiner Philosophie zu thun ist: so haben wir hier nur auf vier von seinen Schriften Rücksicht zu nehmen; Erstlich auf die Abhandlung: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, sodann auf die Grundlage der Wissenschaftslehre selbst, drittens auf die Bestimmung des Menschen, und viertens auf den sonnenklaren Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Wir machen mit einer kritischen Ansicht der ersten Abhandlung den Anfang, indem sie uns die Fichtische Idee der Philosophie in ihrem Ursprunge zeigt. Da wir Idee und Absicht der Schrift erst aus ihr selbst müssen kennen lernen: so fange ich gleich mit Bemerkungen zum einzelnen an.

§. 1.

Hypothetisch-aufgestellter Begriff der Wissenschaftslehre.

Das Raisonnement geht von einer Exposition des Begriffes der Wissenschaft aus, in welcher deutlich gemacht wird, wie ausser der systematischen Form derselben, es noch auf die Gewißheit der Sätze in ihr ankomme. Fichte sagt, daß die systematische Verbindung nur darauf ausgehe, die Gewißheit der Sätze der Wissenschaft von einem einzigen vor der Verbindung gewissen, dem Grundsatz abzuleiten, und dann S. 9. der zweyten Auflage: „Eine Wissenschaft kann „ausser dem vor der Verbindung vorher gewissen Satze noch „mehrere Sätze enthalten, die erst durch die Verbindung „mit jenem überhaupt als gewiß und auf dieselbe Art und „in denselben Grade gewiß, wie jener, erkannt werden. „Die Verbindung besteht darin, daß gezeigt werde, wenn „der Satz A gewiß sey, müsse auch der Satz B — und „wenn dieser gewiß sey, müsse auch der Satz C u. s. f. ge„wiß seyn; und diese Verbindung heißt die systematische „Form des Ganzen, das aus den einzelnen Theilen entsteht. „— Wozu nun diese Verbindung? Ohne Zweifel nicht um „ein Kunststück des Verbindens zu machen, sondern um „Sätzen Gewißheit zu geben, die an sich keine hätten: und „so ist die systematische Form nicht Zweck der Wissenschaft, „sondern sie ist das zufällige nur unter der Bedingung, daß „die Wissenschaft aus mehrern Sätzen bestehen solle, an„wendbare Mittel zur Erreichung ihres Zweckes. — Die „Wissenschaft sey ein Gebäude, der Hauptzweck dieses Ge„bäudes sey Festigkeit. Der Grund ist fest und so wie die„ser gelegt ist, wäre der Zweck erreicht. Weil man aber im „bloßen Grunde nicht wohnen kann — so führt man auf „denselben Seitenwände und über diesen ein Dach auf. „Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grunde und „unter sich selbst zusammengefügt und dadurch wird das „Ganze fest; aber man baut nicht ein festes Gebäude, das „mit man zusammenfügen könne, sondern man fügt zusam„men, damit das Gebäude fest werde u. s. w.

Ich finde in diesem Raisonnement einerseits Zweydeutigkeiten, anderseits Unbestimmtheiten, welche für das folgende von entscheidendem Einflusse sind. Erstlich bestimmt Fichte das Wort Wissenschaft nach seiner sonst ungewöhnlichsten Bedeutung, indem er etwas wissen und Wissenschaft davon haben, für gleichbedeutend annimmt; dagegen der gewöhnlichen logischen Wortbestimmung nach nur ein systematisches Ganzes mehrerer Erkenntnisse, sey es nun gegründet oder ungegründet, sey es gleich nur eine Theorie der Luftgeister, Wissenschaft heißen könnte. Doch auf diese Weise würden wir nur auf einen leeren Wortstreit gerathen, aber mit der Exposition des Begriffes des systematischen steht es mißlicher. Ohne sich irgend auf eine nähere Untersuchung einzulassen, wird im allgemeinen angenommen, systematische Verbindung bestehe einzig darin, daß die Gewißheit eines Satzes aus einem andern gefolgert werde. So wenig wir aber ein Haus bauen, nur um etwas festes zu haben, sondern um ein Haus zu haben, und so wie wir ein festes Haus nur suchen, um desto länger ein Haus zu haben, so wenig wird gerade jedesmal nur die Gewißheit der Sätze der Zweck der Verbindung seyn, die Vernunft kann dabey andere Zwecke haben, und macht darum noch keine zwecklose Kunststücke des Verbindens.

Das Raisonnement enthält eine Zweydeutigkeit, die wichtig wird, in Rücksicht der Gewißheit. Man spricht von der Ableitung der Gewißheit eines Satzes von der eines andern, ohne auf den Unterschied der subjektiven und objektiven Gewißheit Acht zu haben, ohne auf den Unterschied der Evidenz, welche von der Anschauung und dem Sinne ausgeht, und der Allgemeingültigkeit, welche vom Begriffe und der Vernunft abstammt, zu merken: da doch die aufgeworfene Frage nach diesen zwey Rücksichten ganz verschiedene Beantwortungen fordert. Jeder systematische Vortrag ist entweder regressiv, er geht von der Evidenz des besondern zu der Gewißheit des Allgemeinen über, oder progressiv, er geht von der Wahrheit des Allgemeinen zu der des Besondern fort. Nur das System nach progressiver

Methode ist eigentlich das System einer Wissenschaft; das regressive aber enthält den subjektiven Zusammenhang der Gewißheit der Sätze. Z. B. Nach dem System der Wissenschaft fällt der Stein, weil er schwer ist; ich erkenne aber aus der Wahrnehmung seines Falles erst seine Schwere. Diese Unterscheidung ist bey der Nachfrage nach der Ableitung der Gewißheit des einen vom andern für die endliche Vernunft ganz unentbehrlich. Gewißheit und Wahrheit sind in unserm Geiste in Trennung; Evidenz ist oft bey dem subjektivgültigsten und das allgemeingültige ist am schwersten auszumitteln. Dieser Unterschied in der Unterordnung der Sätze bezieht sich nemlich eben auf das Interesse unsrer Vernunft, welches uns antreibt, Systeme zu machen. Die Beschaffenheit unsers Verstandes nur in einzelnen Anschauungen den Stoff zu finden, um durch Begriffe ein analytisch-allgemeines vorzustellen, dagegen ihm das synthetisch-allgemeine, ein Universum in der Anschauung nicht gegeben ist, macht das System unsrer Erkenntnisse (in ihrer objektiven Gültigkeit für die Vernunft überhaupt) zu einem analytisch-allgemeinen Ganzen aus allgemeinen Gesetzen, durch Regeln, d h. durch Begriffe ausgedruckt. Um dieses System nun darzustellen, ist unsre Vernunft daher genöthigt, ihre Arbeit in zwey Theile zu theilen, indem in der objektiven Gültigkeit des Systems das allgemeinste der Grund seyn, das besondere nur als Folge gelten soll; dagegen der subjektiven wirklichen Gültigkeit der Sätze nach das einzelne der Anschauung unmittelbar gewiß ist, wir also vorläufig erst genöthigt werden, regressiv aus den einzelnen gewissen der Erfahrung die Gewißheit des allgemeinen zu suchen, um durch diese Untersuchung erst zur Grundlage des Systems der objektiven Gewißheit zu gelangen. Es liegt also dieser Fichtischen Darstellung die Voraussetzung stillschweigend zu Grunde, daß das oberste allgemeine, der oberste Grundsatz auch das evidenteste in unserm Wissen sey; eine Voraussetzung, welche dem Wesen unsrer Vernunft durchaus widerstreitet, da sie in dem ganzen Wiederbewußtseyn ihrer Erkenntnisse, welches jede Wissenschaft voraussetzt, an Begriffe gebunden ist.

Ferner ist Fichte's obiges Raisonnement darin auf bedeutende Weise unbestimmt, daß er einzig auf den Grund des Interesses der Vernunft am System der Wissenschaften sieht, welcher in der Begründung der untergeordneten Sätze liegt, da dieser doch bey weitem nicht der einzige ist. Die Gewißheit der einzelnen Sätze geht in jeder Erfahrungswissenschaft schon vor dem System her und es ist ein weit allgemeineres Interesse, welches die Vernunft am Systeme nimmt, überhaupt Einheit in unsre Erkenntnisse zu bringen, sie zu einem Ganzen zu machen. Die einfachen wissenschaftlichen Systeme sind daher, wie in der Logik erwiesen wird, gemäß den Arten, wie mannigfaltig es überhaupt verbunden wird im kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Satz auch dreyerley: philosophische der Einordnung, mathematische der Unterordnung und historische der Beyordnung der Gewißheit ihrer Sätze.

(Ich sage beyläufig einiges zur Erläuterung dieses Satzes, da er so bestimmt in den Lehrbüchern der Logik noch nicht vorkommt. Wissenschaft ist ein künstliches Produkt unsers Verstandes, dasjenige, was in derselben zu unsern Erkenntnissen hinzukommt, ist die systematische Form und diese wird eigentlich durch die analytische Erkenntnißart, das ist, durch die Logik, beabsichtigt. Die allgemeine reine Logik ist ihrer Absicht nach formale Wissenschaftslehre. Der logische Verstand kann, um sein analytisches System, welches Wissenschaft heißt, zu Stande zu bringen, nichts thun, als unter das gegebene allgemeine das besondere ordnen. Dies geschieht unmittelbar durch Schlüsse; die Systeme sind daher ursprünglich dreyfach, wie die Schlußarten, kategorische, hypothetische oder disjunktive. Das kategorische System ist das System einer Wissenschaft aus bloßen Begriffen, indem es die Gewißheit der besondern Sätze als identisch mit der, der ihnen übergeordneten allgemeinen aufweist und daher das System der Einordnung der Gewißheit heißen kann. Die Principien oder Grundsätze sind hier die Sätze aus den allgemeinsten Begriffen, diesen Begriffen werden besondere subsumirt in Erklärungen und

alsdann die besondern durch die allgemeinen in Folgesätzen als Schlußsätzen bestimmt. Wenn also die Grundsätze und die besondern Begriffe gegeben sind, so ist hier der logische Verstand sich selbst genug, um das System zu bauen. Im hypothetischen Systeme wird zwar wohl auch die Gewißheit eines Satzes, der eines andern untergeordnet, aber nicht wie vorhin, als in derselben unmittelbar enthalten, sondern nur als unter der Bedingung derselben stehend. Der logische Verstand ist sich hier nicht selbst genug, sondern das System kommt durch eine Beziehung auf Anschauung zu Stande, welche den Grund des Zusammenhanges der Urtheile enthalten. Z. B. das eigenthümliche System der Mathematik ist hypothetisch. Wollten wir den Lehrsatz: daß aus zwey gegebenen Seiten und einem gegebenen eingeschlossenen Winkel nur ein Dreyeck konstruirt werden kann, nach dem kategorischen Systeme beweisen, so würde das viele Spitzfindigkeiten fordern und sehr weitläuftig werden, nach dem hypothetischen hingegen bedürfen wir nur der Definition eines Dreyecks und den Grundsatz vom Decken auf gerade Linien und Winkel angewandt, indem wir nun in der Anschauung zwey und mit ihnen alle Dreyecke unter der verlangten Bedingung über einander legen und so zeigen, daß der genannte Lehrsatz unter der Bedingung gilt, wenn zwischen zwey Punkten nur Eine gerade Linie möglich ist. Im disjunktiven Systeme findet für sich gar keine Unterordnung der Gewißheit der Sätze statt, sondern diese werden nur unter einem allgemeinen Begriffe einander nebengeordnet. Dieses System gehört der historischen Erkenntniß im Gegensatz der rationellen, indem eigentlich hier nur ein System der Begriffe statt findet und also zu den Urtheilen der logische Verstand gar nichts hinzuthut. Die regelmäßigsten Systeme der Art sind Klassensysteme.)

Einzig im ersteren dem philosophischen Systeme unsers Wissens ist alle objektive Gewißheit der Wissenschaft schon in der Gewißheit der Grundsätze enthalten, in mathematischen hingegen wird nur mit Hülfe der reinen Anschauung

die Gewißheit der übrigen Sätze derjenigen der Grundsätze untergeordnet und in historischen der Geschichte und besonders eines Klassensystems hängt die objektive Gewißheit des einen Satzes gar nicht von der des andern ab, denn gerade das zufällige im Daseyn mannigfaltiger Dinge macht den Gegenstand dieser letztern aus, demungeachtet findet auch hier eine Anordnung der Sätze nach Begriffen in einem Systeme statt; aber nur in der regressiven für das System vorläufigen Untersuchung kann Unterordnung der Gewißheit vorkommen. Josephus hat nicht zur Zeit der Zerstörung Jerusalems gelebt, weil wir aufweisen können, daß wir noch seine eigenen Nachrichten darüber haben, sondern wir verschaffen uns durch dieses Aufweisen nur die subjektive Gewißheit von der ganz unabhängigen Thatsache: er lebte zur Zeit der Zerstörung Jerusalems und es ist dabey überhaupt nur davon, daß er lebte und nicht warum er lebte, die Rede. Fichtes Behauptung, daß ein System überhaupt nur in der Ableitung der Gewißheit der Sätze vom Grundsatze bestehe, enthält also die Hypothese, daß der ganze Inbegriff unsers Wissens in einem philosophischen Systeme zusammen gehöre, eine Hypothese, welche bey einer bestimmtern Ansicht der logischen Form unsrer Erkenntnisse sogleich als nichtig erscheinen muß; indem eine solche Form des Systems keine synthetische erweiternde Methode, sondern bloße analytische Entwickelungen zuläßt.

Die dieser Schrift zu Grunde liegende Hauptidee wird schon S. 4. so ausgesprochen. Jede Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze hangen in ihr in einem einzigen Grundsatze zusammen. Fichte behauptet, daß dieses allgemein zugestanden sey. Dies möchte wenigstens heut zu Tage sehr unrichtig seyn. Dieser durch Reinhold so berühmt gewordene Satz, auf welchen er die größten Hoffnungen für die Philosophie baute, welche jetzt glücklicherweise wohl größtentheils wieder verschwunden sind, ist schon von manchem und neuerdings von dem letzten Ausleger der durch die Wissenschaftslehre erzeugten Philosophie D. Hegel, in seiner Differenz des Fichtischen und Schellin-

gischen Systems wenigstens als unnütz verworfen worden. Ich sage deshalb nur folgendes. Nach der gewöhnlichen Ansicht ist es wohl begreiflich, wie aus einen Grundsatze eine ganze Wissenschaft entwickelt werden kann. Der Grundsatz stellt eine aus bloßen Begriffen entspringende Idee der Vernunft auf und die Ausbildung der Wissenschaft geschieht dadurch, daß diese Idee auf die mannigfaltigen Gegenstände der Erfahrung angewendet wird. So wird z. B. im Grundsatz des Naturrechts die Idee der persönlichen Gleichheit als Gesetz der freyen Wechselwirkung vernünftiger Wesen aufgestellt und die Wissenschaft dadurch gebildet, daß ich diese Idee auf Menschen in ihren irdischen Verhältnissen anwende. Allein unter Fichtes Voraussetzung, daß in der Wissenschaft kein vor der systematischen Verbindung vorher gewisser Satz seyn solle, außer dem Grundsatze ist die obige Behauptung klarer Widerspruch, wie sich leicht zeigen läßt. Denn die Ableitung eines Satzes von einem andern geschieht durch einen Schluß und jeder vollkommne Schluß fordert zwey Prämissen, die unabhängig von ihm wahr sind. Es müßten also wenigstens zwey Grundsätze da seyn. Ferner aus zwey Prämissen ist nur ein Schluß möglich, wir brauchen also für jeden wirklich neuen Schluß in der Wissenschaft auch eine neue Prämisse. Durch einen gegebenen Grundsatz werden wir also nicht einmal zum zweyten Satze der Wissenschaft gelangen können. Einheit der Wissenschaft beruht vielmehr auf Einheit des Systems; Einheit des Systems aber auf der Einheit des Princips, und wenn das Princip einer Wissenschaft, wie es in philosophischen vielleicht der Fall seyn möchte, in Grundsätzen ausgesprochen werden muß, so kann es doch eben so leicht der Fall seyn, daß es sich, wie in der reinen Mathematik nur durch mehrere Sätze ausdrucken läßt; ja wenn wir alles vor der Verbindung gewisse in der Wissenschaft mit zum Princip rechnen, so wird jeder neue Hauptsatz der Wissenschaft seinen eignen Grundsatz fordern. Mit einem Worte, genau zugesehen ist das Suchen nach einem solchen obersten Grundsatz alles unsers Wissens die vergebliche

Mühe um ein allgemeines Kriterium der Wahrheit aller Erkenntnisse ihrer Materie nach, welches sich selbst im Begriffe widerspricht. (M. s. Kants Kr. d. r. V. S. 83. oder ein beliebiges Handbuch der Logik.)

Ich gehe weiter in der Fichtischen Abhandlung. Nachdem er gezeigt hat, daß jede Wissenschaft einen eignen Gehalt und Form braucht, so stellt er S. 11. u. f. den Begriff der Wissenschaftslehre als einer Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt, als der Wissenschaft auf, welche zeigen soll: wie Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt möglich sey. Eine solche Wissenschaft müßte also, sollte man denken, erstlich die Gründe des menschlichen Wissens überhaupt und die der systematischen Einheit untersuchen und dann dies auf die einzelnen Wissenschaften anwenden, um diesen ihre Principien und ihre Methodenlehre zu geben. Das heißt, sie wäre nach gemeinem Sprachgebrauche eine philosophische Wissenschaftskunde und fände ihren Platz in der angewandten Logik, sie wäre die Ausführung der Idee, welche Kant Kr. d. r. V. Methodenlehre Kap. 3. die Architektonik alles menschlichen Wissens nennt. Herr Fichte findet etwas anderes.

§. 2.

Entwickelung des Begriffes der Wissenschaftslehre.

Diese Entwickelung setzt ganz den so eben von uns als unstatthaft aufgewiesenen Begriff von System voraus und baut auf die Hypothese, daß unser gesammtes Wissen ein einziges philosophisches System sey, welches sich auf einen einzigen obersten Grundsatz gründet. Daraus würde dann freylich sehr leicht folgen:

1) daß die Wissenschaftslehre jeder andern Wissenschaft ihre Grundsätze und systematische Form liefern müsse.
2) daß ihr Grundsatz unmittelbar gewiß seyn und in einer gewissen Einschachtelung alles, was wir wissen, in sich enthalten müsse.

Außerdem kommt aber der Wissenschaftslehre noch systematische Form zu, welche eben die Auswickelung anderer Sätze aus dem Grundsatze enthält. Hierbey ist Fichte räthselhaft einsylbig. So viel ist gewiß, da alles Wissen hier bewiesen werden soll und aus dem Grundsatz der Wissenschaftslehre bewiesen werden soll, so muß in diesem Grundsatze auch liegen, wie die systematische Form der Wissenschaftslehre zu Stande gebracht werden soll. Sie kann also nicht, wie sonst in Schlußketten, in Beweisen bestehen, sondern wiewohl durch sie die Gewißheit anderer Sätze aus dem Grundsatze hervorgebracht wird, so muß sie doch etwas ganz anderes der Wissenschaftslehre eigenthümliches seyn. Sie darf aber auch nicht erst aus dem Grundsatze der Wissenschaftslehre entwickelt werden, denn da sie die Regel enthält, wie man aus ihm entwickeln soll, so könnte man sie selbst ja nicht entwickeln, folglich muß sie im Grundsatze selbst schon da liegen. Um begreiflich zu machen, wie dieses zugeht, wird S. 19. bestimmt: dasjenige von dem man etwas weiß, heiße der Gehalt, und dasjenige, was man davon weiß, die Form eines Satzes. Der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre muß also, wie jeder Satz, Gehalt und Form haben. Daraus werden nun für ihn allerley Folgen gezogen, welche ich eben nicht zugeben möchte; ich will aber erstlich nur fragen, wie dann durch das alles deutlich wird, auf welche Art Gehalt und Form anderer Sätze aus dem ersten Grundsatz gezogen werden können? und es fehlt darauf ganz an einer Antwort, denn, daß er ihnen Gehalt und Form bestimmt, wie Fichte sagt, ist nur ein anderer Ausdruck für die Aufgabe. Durch das, was später in Sachen der Wissenschaftslehre geschehen ist, ist dieses Räthsel allerdings leicht aufzulösen. Es ist die intellektuelle Anschauung, welche hier ins Mittel tritt und vermittelst der eigentlich allein das System der Wissenschaftslehre konstruirt wird. Von dieser werden wir an andern Orten mehr sprechen müssen. Hier aber kann selbst ihre Idee Herrn Fichte nicht aus der Verlegenheit helfen. Denn, was durch die Anschauung gewiß ist, das ist unmit-

telbar für sich gewiß. Durch die Anschauung wissen wir nicht, daß etwas gewiß sey, wenn oder weil etwas anderes gewiß ist; sondern jedes einzelne durch die Anschauung gewisse, hat die gleiche Gewißheit mit dem andern. Durch die Anschauung wird also nichts aus einem gegebenen Grundsatze abgeleitet werden. Das räthselhafte in der Methode der Wissenschaftslehre liegt vielmehr eben in der vorhin angegebenen Schwierigkeit, um welcher willen aus einem Grundsatze durchaus keine philosophische Wissenschaft möglich ist.

Ich mache einige Bemerkungen, wegen der Folgerungen S. 20. u. f. Da wir hier einen obersten Grundsatz fordern, so muß freylich jeder andere von ihm abhängig seyn; Fichte nimmt aber dennoch an, daß andere zum Theil von ihm unabhängig seyn können. Vielleicht. Aber wenn es ist, warum soll diese Unbedingtheit, wie Fichte will, einzig in einem ganz absoluten Gehalt oder einer ganz absoluten Form bestehen? Warum kann nicht ein Theil des Gehaltes oder ein Theil der Form, oder etwas von beyden zugleich unbedingt seyn? Oder warum soll es außer dem absoluten Gehalt und der absoluten Form des obersten Grundsatzes eben nur noch einen absoluten Gehalt und eine absolute Form geben? Dafür ist gar kein Grund da, das ganze Raisonnement reiht nur eine Hypothese an die andere.

S. 23. und 24. widerspricht das Resultat geradezu demjenigen, was S. 20. und 21. gesagt wurde. Dort nahm man einen untergeordneten Grundsatz an, dessen Gehalt absolut war, hier heißt es: wenn unsre Voraussetzung richtig seyn und es einen absolut ersten Grundsatz unsers Wissens geben sollte, so müßte der Gehalt dieses Grundsatzes derjenige seyn, der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinen andern enthalten wäre. Es wäre der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt. Aber dies letztere wird eben auch nicht beweisen, sondern nur die Hypothese aufgestellt, daß aller mögliche Gehalt besser als irgend ein einzelner seine Form schlechthin bestimmen könne — das

heißt in einem ungewöhnlichen Ausdruck, unmittelbar objektiv gewiß seyn könne; indem so doch der Gehalt alles Wissens schon im Grundsatz läge.

Das folgende Raisonnement über andere Ideen vom System unsers Wissens, betrachtet unser Wissen wiederum nur unter der Hypothese, daß alles unser Wissen in Reihen von Schlußketten bestehe. Unerweislichkeit eines Satzes wird von der unmittelbaren Evidenz einer Erkenntniß in der Anschauung gar nicht unterschieden; kurz man ist viel zu einsylbig, um etwas ausgemacht zu haben.

Endlich sagt Herr Fichte selbst, daß seine Idee nur Hypothese sey und der Grundsatz soll sogar überhaupt nur hypothetisch aufgefunden werden können. Aus diesen letztern Satze ließe sich in Rücksicht der Idee des Herrn Fichte sehr viel folgern, wenn es hier schon der Ort wäre, über den von Kant angegebenen Unterschied des kritischen und dogmatischen Verfahrens weitläuftig zu werden. Bey jeder doktrinalen Aufstellung eines Systems sind allerdings die Principien, von denen man ausgeht, in Rücksicht dieses Systems Hypothesen. Aber so schlimm steht es mit der Philosophie keineswegs, daß sie überhaupt ihre Grundsätze nur hypothetisch und gleichsam zum Versuch, ob man damit auslangen werde, aufstellen müßte. Wenn man nur die Rechte der innern Anschauung und Erfahrung anerkennt, so wird man leicht finden, daß zwar über den Satz: ein Grundsatz kann nicht bewiesen werden, eben nicht viel Worte nöthig sind; daß aber doch durch eine Deduktion oder einen sogenannten transcendentalen Beweis jeder Grundsatz als solcher aufgewiesen werden kann.

Ueberschen wir nun den ganzen Gewinn dieses Paragraphen, so erhalten wir eigentlich folgendes Resultat. Wenn unser ganzes Wissen aus nichts besteht, als aus Reihen, die nach Art von Schlußketten in einen obersten Grundsatz zusammenlaufen, so können diese zwar keine Schlußketten seyn sondern eine ganz besondere, der Wissenschaftslehre eigenthumliche Art, Sätze von Sätzen abzuleiten, und der oberste Grundsatz muß ein unerweislicher

Satz

Satz seyn. Die erste Voraussetzung ist aber offenbar unrichtig und das Raisonnement darüber also unnütz.

§. 3.

Erörterung des Begriffes der Wissenschaftslehre.

Herr Fichte spricht hier über die Stelle, welche die Wissenschaftslehre im System unsers Wissens einnehmen soll. Man macht auch hier wieder keinen Unterschied zwischen regressiver und progressiver Untersuchung, sondern man erkennt überall nur einerley Art zu beweisen an, ohne zu sagen welche, und stellt alsdenn die Wissenschaftslehre mit dem einzig unerweislichen Grund oben an.

§. 4.

In wie fern kann die Wissenschaftslehre sicher seyn, das menschliche Wissen erschöpft zu haben?

Um sich hier nicht auf eine bloße Induktion in Rücksicht unsers bisherigen Wissens verlassen zu müssen, gibt Fichte hypothetisch an, wie man sicher seyn könnte, daß die Wissenschaftslehre erschöpft wäre. Sie soll nemlich wieder auf ihren Grundsatz zurückführen und denn am Ende seyn (oder vielmehr wieder von vorne anfangen.) Wie dies zugehen solle, klärt sich erst später auf, wenn Fichte bestimmter über die Methode der Wissenschaftslehre spricht.

Wenn diese Hypothese aber gültig wäre und man aus einem gegebenen Grundsatze ein solches System machen könnte, so soll nun kein anderer oberster Grundsatz außer ihm, der von ihm unabhängig wäre, im menschlichen Geiste seyn können, als ein ihm gerade entgegengesetzter. Der Beweis dieser Behauptung S. 37. ist sehr mißrathen. Wenn es einen ersten, höchsten, alleinigen absoluten Grundsatz des menschlichen Wissens gibt, so gibt es allerdings auch nur ein System des menschlichen Wissens. Wenn aber der Folgesatz in unserm Wissen vorkommt: es ist ein einiges System in unserm Wissen, so kann dieser nach Fich-

tes Ideen ja nur daraus folgen, daß der oberste Grundsatz unsers Wissens sich selbst durch sich selbst als alleinigen absoluten Grundsatz ankündigt, sonst würde jener Folgesatz gar nicht unter seinen Folgen vorkommen. Jenes hypothetische Raisonnement beweist also gar nichts, denn wenn es mehrere unabhängige Grundsätze, und somit nach Fichtes Ansicht Systeme unsers Wissens gibt, so wird schon deßhalb jener Folgesatz in unserm Wissen gar nicht vorkommen. Den Zirkel in diesem Beweise, wenn man die Richtigkeit desselben so nennen will, führt nun wol Fichte auch weitläuftig an, meint aber er müsse dennoch als beweisend angenommen werden, weil ja sonst gar nichts sicheres und gewisses in unserm Wissen angetroffen werden könne Ich hielte es aber für rathsamer, das unerweisliche unerwiesen zu lassen, anstatt zu thun, als könnte man es beweisen. Vielleicht würde man dadurch eben veranlaßt werden, genauer über die Quelle der Gewißheit nachzudenken, aus der dasjenige gewisse entspringt, was Beweise weder bedarf noch zuläßt.

§. 5.

Welches ist die Grenze, die die allgemeine Wissenschaftslehre von der besondern durch sie begründeten Wissenschaft scheidet?

Die Antwort wird wiederum nur hypothetisch gegeben. S. 41. „Man setze, die Wissenschaftslehre enthalte diejenigen bestimmten Handlungen des menschlichen Geistes, „die er alle, sey es nun bedingt oder unbedingt, gezwungen „und nothwendig vollbringt; sie stelle aber dabey als höchsten Erklärungsgrund jener nothwendigen Handlungen „überhaupt ein Vermögen desselben auf sich schlechthin ohne „Zwang und Nöthigung zum Handeln überhaupt zu bestimmen: so wäre durch die Wissenschaftslehre ein nothwendiges und ein nicht-nothwendiges oder freyes Handeln „gegeben. Die Handlungen des menschlichen Geistes, in so „fern er nothwendig handelt, wären durch sie bestimmt, „nicht aber in so fern er frey handelt." — „Man setze

„ferner: auch die freyen Handlungen sollten aus irgend „einem Grunde bestimmt werden, so könnte dies nicht in „der Wissenschaftslehre geschehen, müßte aber doch, da von „Bestimmung die Rede ist, in Wissenschaften, und also in „besondern Wissenschaften geschehen.“

Dieser ganze Vortrag ist durchaus hypothetisch, und abgerissen, wie er hier steht, zu unbestimmt, als daß es nützlich seyn könnte, viel darüber zu streiten; aber doch muß ich seine Grundlage etwas näher betrachten. Die Wissenschaftslehre soll alle nothwendigen Handlungen des menschlichen Gemüthes enthalten; diese sind aber mehr als Wissenschaft, wiefern man Wissenschaft eine Handlung des Gemüths nennt, da gehört noch Empfinden, Begehren, Wollen u. s. w. außer dem Erkennen dazu. Folglich kann das hier nicht heißen, diese Handlungen machen den Inhalt; sondern sie machen den Gegenstand der Wissenschaftslehre aus, sie sind nicht dasjenige, was darin gewußt wird, sondern dasjenige, wovon man darin weiß. Ferner alle Wissenschaften unsers Geistes sollen auch nur Handlungen unsers Geistes enthalten. Das kann nun nicht ihren Gegenstand, der ja das ganze Universum ist, sondern nur ihren Inhalt, nicht das gewußte, sondern nur das Wissen in ihnen betreffen; wie wir es auch an den Beyspielen und nachher von der Logik sehen; Also schließt sich das mit dem erstern Gliede der Eintheilung gar nicht wechselseitig aus. — Und diese Handlungen sollen frey seyn? Was soll hier wol Freyheit heißen? Etwa Willkührlichkeit? Aber ist denn nicht die Wissenschaftslehre als aufgestellte Wissenschaft selbst ein Produkt dieser Freyheit? — und als Naturanlage ist da nicht jede Wissenschaft nothwendig? Allerdings können wir im Raume willkührliche Konstruktionen machen, aber im Systeme der Geometrie ist die Folge der Sätze so gut bestimmt, als sie es immer in den der Wissenschaftslehre seyn mag.

Für uns ist hier folgendes das wichtigste: Die Wissenschaftslehre soll die nothwendigen Handlungen des mensch-

lichen Geistes enthalten. Alsdann ist sie ja gerade die nemliche Wissenschaft, welche man gemeinhin empirische Psychologie, Erfahrungsseelenlehre nennt. Doch Fichte hat schon oft seinen Widerwillen gegen diesen Nahmen erklärt, und gesagt, es gäbe für ihn gar keine Psychologie; uns geht es damit fast eben so, wir wollen also lieber den Ausdruck philosophische Anthropologie brauchen, und dadurch die Wissenschaft aus innerer Erfahrung bezeichnen; also denjenigen Theil der empirischen Naturlehre, welcher die innere Natur zum Gegenstande hat.

Hier könnte es nun scheinen, als wenn wir in Rücksicht unsers Begriffes von der Wissenschaftslehre ganz desorientirt wären. Anfangs erschien sie als Wissenschaft von der Wissenschaft als philosophische Wissenschaftskunde; nachher zeigte sich, daß in derselben unser Wissen unter seine höchsten Grundsätze geordnet enthalten seyn soll — sie wäre also Philosophie — endlich wird sie als philosophische Anthropologie beschrieben. Aber eben die Vereinigung dieser drey heterogenen Begriffe im Fichtischen Begriffe der Wissenschaftslehre ist geschichtlich von großer Wichtigkeit. Ich mache hier nur vorläufig darauf aufmerksam; bey Betrachtung des letzten Paragraphen dieser Schrift wird das Verhältniß noch deutlicher werden, und in der Geschichte des Ursprungs vom Fichtischen System aus dem Kantischen wird sich auch der Ursprung dieser Idee nachweisen lassen.

§. 6.

Wie verhält sich die allgemeine Wissenschaftslehre insbesondere zur Logik.

Beyde, sagt Fichte, scheinen für alle mögliche Wissenschaft die Form aufstellen zu wollen; wie unterscheiden sie sich also? Die Logik bestimmt ihnen nur die Form, Wissenschaftslehre, Gehalt und Form. — Dabey mache ich darauf aufmerksam, daß Fichte diejenige Form, welche unserm Wissen durch die Wissenschaftslehre bestimmt wird, gar nicht

von der Form unterscheidet, welche durch die Logik bestimmt wird, sondern beyde für identisch annimmt. Eine Bemerkung, welche bald für uns wichtig werden wird.

Sodann wird nach der Hypothese des vorigen §. der Unterschied zwischen Logik und Wissenschaftslehre so bestimmt, daß die freye Handlung bey der Logik die Abstraktion sey, um diese aber möglich zu machen, werde Reflexion erfordert. Man sieht leicht, daß dies nach der gemeinen Ansicht der Sache nichts anders besagt, als: die Logik stellt die Gesetze auf, welche aus der Art Gegenstände mittelbar durch Begriffe vorzustellen entspringen. Die Begriffe entspringen durch Abstraktion, um aber abstrahiren zu können, bedürfen wir erst der Reflexion, der Ueberlegung und Vergleichung der Vorstellungen unter einander. Abstraktion und Reflexion aber freye Handlungen zu nennen ist sehr unschicklich, indem sie nur willkührlich sind.

S. 46. heißt es: „Hieraus ergibt sich das bestimmte Verhältniß der Logik zur Wissenschaftslehre. Die erstere begründet nicht die letztere, sondern die letztere begründet die erstere. „Die Wissenschaftslehre kann schlechterdings nicht aus der „Logik bewiesen werden; es muß gezeigt werden, daß die „in ihr enthaltenen Formen wirkliche Formen eines gewissen Gehaltes in der Wissenschaftslehre seyen. Also entlehnt die Logik ihre Gültigkeit von der Wissenschaftslehre, „nicht aber die Wissenschaftslehre die ihrige von der Logik u. s. w.“ Allerdings so sollte es seyn, wenn die Wissenschaftslehre die Ableitung aller Gewißheit aus einem Grundsatz enthält, aber dann darf sie auch nicht aus Sätzen bestehen, denn jedes Urtheils Richtigkeit setzt schon die Regeln der Logik voraus.

Diese gewöhnliche Einwendung gegen Reinholds ehemaligen Glauben an einen obersten Grundsatz wird kein Vertheidiger desselben jemals gründlich beantworten können, vielmehr sollte sie jeden gleich darauf aufmerksam machen, daß das einleuchtende und gefällige jener Reinholdischen Voraussetzung zum Theil doch wohl nur Täuschung sey.

§. 7.

Wie verhält sich die Wissenschaftslehre als Wissenschaft zu ihrem Gegenstande.

S. 50. „Das Objekt der Wissenschaftslehre ist nach „allem das System des menschlichen Wissens. Dieses ist „unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden, wird „aber durch sie in systematischer Form aufgestellt. Was ist „nun diese neue Form, wie ist sie von der Form, die von „der Wissenschaft vorher vorhanden seyn muß, unterschieden; „und wie ist die Wissenschaft überhaupt von ihrem Objekte „verschieden," u. s. w.

Das System des menschlichen Wissens wurde nach obigem (§. 1.) ganz für philosophisch gehalten, also heißt hier System des menschlichen Wissens so viel als System der Philosophie. Dieses soll nun Gegenstand der Wissenschaftslehre seyn; sie ist also die Wissenschaft von unserm philosophischen Wissen, sie wird zeigen, welche philosophische Erkenntnisse wir haben können. Sie muß also eine Kenntniß der Organisation unsrer Vernunft enthalten, wiefern diese eine Erkenntnißkraft und die philosophischen Erkenntnisse ihre ursprünglichen Handlungen sind. Das heißt sie gründet sich auf innere Erfahrung und Anthropologie; sie ist nichts anders als das, was Kant transcendentale Kritik genannt hat, die Wissenschaft von der Organisation unsrer Vernunft, um daraus erfahrungsmäßig zu zeigen, welche ursprüngliche Erkenntnisse wir allein besitzen. Hier zeigt sich also die transcendentale Kritik oder das Wissen um unser Wissen als Zwischenglied zwischen der Philosophie und der Anthropologie, wodurch wohl die oben bemerkte Vermischung von beyden im Begriffe der Wissenschaftslehre motivirt seyn könnte. Wenn Fichte hier noch einen Unterschied zwischen dem System unsers Wissens als Naturanlage und als wirklich aufgestellte Wissenschaft macht, so ist es beyde mal dasselbe Objekt, nur einmal so, wie wir uns desselben wieder bewust sind (es innerlich wahrnehmen), das andere mal, wie dasselbe in unsrer Vernunft liegt, ohne daß wir

darauf reflektiren. Die Aufstellung dieses Systems ist das Resultat der transcendentalen Kritik, nicht diese Kritik selbst.

Das weitere enthält Folgerungen aus dem vorhergehenden. Zum Schlusse stehen zwey Anmerkungen, wo es in der ersten heißt: „Ich mache mich noch deutlicher: „das, was die Wissenschaftslehre aufstellt, ist ein gedachter „in Worte gefaßter Satz; dasjenige im menschlichen Geiste, „welchem dieser Satz korrespondirt, ist irgend eine Handlung desselben, die an sich gar nicht nothwendig gedacht „werden müßte. Dieser Handlung muß nichts vorausgesetzt werden, als dasjenige, ohne welches sie als Handlung „unmöglich wäre; und das wird nicht stillschweigend vorausgesetzt, sondern es ist das Geschäft der Wissenschaftslehre, es deutlich und bestimmt als dasjenige aufzustellen, „ohne welches die Handlung unmöglich seyn würde."

Also ist die Wissenschaftslehre nichts anders als eine Theorie der Handlungen des Gemüthes, d. h. sie ist die Theorie der Gemüthsvermögen, folglich eine Wissenschaft aus innerer Erfahrung, und setzt nicht nur Logik, sondern auch Metaphysik nnd Erfahrungsseelenlehre voraus; sie hat es nicht mit Beweisen der Grundsätze der Logik, Metaphysik u. s. w. zu thun, sondern nur mit einer Ableitung derselben aus den Bedingungen des Gemüthes, aus denen sie entspringen. Das war also das Geheimniß, welches die sonderbare Unterordnung der Sätze in ihr oben unverständlich machte, daß das logische Schlußreihen werden sollten, was wirklich innerlich physische Reihen von Gründen und Folgen sind. Wenn Fichte diesen Einfluß anderer Wissenschaften auf die Wissenschaftslehre, wobey die Gewißheit der Sätze derselben vorausgesetzt und angewandt wird, nur zur Verständlichmachung rechnen will: so gereicht überhaupt jeder Grundsatz nur dazu, seine Folgesätze verständlich zu machen; und die Unabhängigkeit der Wissenschaftslehre von andern Wissenschaften ist und bleibt ein leeres Wort.

Fichte macht also hier ganz bestimmt aus seiner Wissenschaftslehre die transcendentale Kritik als Wissenschaft

aus innerer Erfahrung; seine Idee ist folglich aus einer Vermischung und Verwechselung von Wissenschaftskunde, Philosophie und Anthropologie entstanden.

Das Resultat unsrer Beurtheilung ist also folgendes: Die Idee der Wissenschaftslehre ist einzig aus einer zweyfachen Verwechselung entstanden. Erstlich hat er das Wissen um unser Wissen mit diesem Wissen selbst verwechselt, die transcendentale Kritik mit der Philosophie. Es soll also bey ihm eine Wissenschaft aus innerer Erfahrung nach einer ihr ganz heterogenen Methode nothwendiger und allgemeiner Erkenntnisse behandelt werden. Was hiermit eigentlich gesagt sey, wird sich später deutlicher zeigen. Zweytens liegt hier immer die Idee zu Grunde: das ganze menschliche Wissen mache zusammen ein System, und somit die Aufgabe alles unser Wissen in der Form dieses Systems aufzustellen. Dabey hat Fichte aber die synthetische Vereinigung alles unsers Wissens zu einem Ganzen, welches auch System heißt, mit der logischen Form einer philosophischen Wissenschaft, dem System von Urtheilen verwechselt, welches doch nur analytisch ist. Dies zweyte werde ich hier deutlicher zu machen suchen.

Allerdings fällt alles unser Wissen in einem Systeme zusammen, dies folgt aus der Form der Vernunft selbst, indem alle mein Wissen in derselben Vernunft vereinigt ist. Diese Vereinigung ist aber eine Verbindung unter dem Gesetze der nothwendigen objektiven Einheit alles mannigfaltigen, welche von der logischen Form der Wissenschaft ganz verschieden ist, indem diese logische Form nur den leeren Mechanismus der Reflexion enthält, wodurch wir uns jener Einheit bewust werden. Diese beyden ganz verschiedenen Formen unsers Wissens, die synthetische und analytische, hat nun Fichte hier ganz verwechselt, wie erstlich daraus erhellt, daß er, wie oben erinnert wurde, die Form der Logik von der der Wissenschaftslehre nicht unterscheidet, am deutlichsten aber zweytens aus der schon beym ersten Paragraphen erwähnten Verwechselung von Princip und Grundsatz. Daß es ein Princip aller Einheit in unserm Wissen geben

müsse, wird vorausgesetzt, daß dieses in einem Grundsatz bestehe, aber von Fichte angenommen und daraus eigentlich die ganze erste Idee der Wissenschaftslehre gebildet.

Princip aber bezeichnet einen weit allgemeinern Begriff als Grundsatz, einen Begriff, der eben in seiner synthetischen vom Grundsatz ganz verschiedenen Bedeutung am fruchtbarsten ist. Das logische Princip einer Wissenschaft besteht in den allgemeinsten Begriffen und Grundsätzen derselben, aus denen die Definitionen und Lehrsätze im System derselben abgeleitet werden; das methodische Princip derselben besteht in den Regeln, nach welchen das System einer Wissenschaft aus der gemeinen Erfahrung heraus gebildet wird; das konstitutive Princip derselben endlich, um welches es allein zu thun ist, wenn man nach der Einheit alles unsers Wissens fragt, besteht in der Einheit derjenigen unmittelbaren Erkenntnißart, welche in der Wissenschaft durch die Reflexion wiederholt, uns mittelbar zum Bewustseyn gebracht wird. So besteht z. B. das logische Princip der Mathematik in den Grundsätzen und den in den Definitionen enthaltenen allgemeinsten Merkmahlen bey jeder Disciplin; ihr methodisches Princip liegt in der willkührlichen Konstruktion der Figuren und das Constitutive endlich in der reinen Anschauung der quantitativen Zusammensetzung der Erscheinungen, bey der Geometrie z. B. in der Anschauung des unendlichen Raumes. Eben so besteht das logische Princip der Philosophie in ihren Grundsätzen und allgemeinsten Begriffen; das methodische Princip, um hier nicht zu streiten, entweder in der Vorschrift des kritischen Verfahrens: zuerst das mannigfaltige der Erfahrung einzeln aufzufassen und es dann nach und nach unter das Gesetz der Einheit zu bringen, oder in der Vorschrift des dogmatischen Verfahrens: gleich die oberste reine Idee der Einheit fest zu halten, und aus dieser die Bestimmungen alles mannigfaltigen abzuleiten; endlich das konstitutive Princip in der unmittelbaren Erkenntniß der nothwendigen objektiven Einheit.

Es ist hier am Beyspiel der Geometrie leicht zu sehen, daß das konstitutive Princip eigentlich der Geist des Ganzen

ist. Die Anschauung des unendlichen Raumes wird nicht in einem oder etlichen Grundsätzen der Geometrie ausgesprochen, sondern sie begleitet uns durch die ganze Wissenschaft und macht jede Konstruktion derselben erst möglich.

Wenn die Idee der Wissenschaftslehre also aus bloßen Verwechselungen entsprungen ist, so läßt sich voraussehen, daß sie bey ihren weitern Ausbildungen meistentheils mehr oder weniger verändert erscheinen wird, je nachdem bey der Ausarbeitung mehr die eine oder andere, der in ihr verbundenen Ideen vorwaltete. Die erste weitere Behauptung aber, die ich aufstelle, ist: daß Fichtes Grundfehler in fehlerhaften innern Selbstbeobachtungen liegt, aus denen dann jene Verwechselung resultirte. Um dies zu zeigen, wird diejenige seiner Schriften, welche am freysten von der Terminologie seiner Schule ist: die Bestimmung des Menschen am besten geeignet seyn.

B. Die Bestimmung des Menschen.

Herr Fichte gibt die Absicht dieses Werkes dahin an: dasjenige, was von seinen philosophischen Ideen einer populären Behandlung fähig ist, auch außer der Schule bekannt zu machen. Aber selbst mit dieser bestimmtesten Rücksicht hat es mich Wunder genommen, wie dieses Werk so allgemeinen Beyfall finden konnte, bey der Seichtigkeit, mit der in allen Abschnitten desselben gerade die Hauptideen behandelt worden sind. Ich hoffe, folgendes wird hinlänglich seyn, um dieses Urtheil zu bestätigen.

Erstes Buch.

Im ersten Buche, welches Zweifel überschrieben ist, wird der Widerspruch zwischen Natur und Freyheit für den Standpunkt der gemeinen Erfahrung, auf welchem der Gegensatz des Endlichen und Ewigen Seyns nicht bestimmt aufgefaßt wird, dargestellt. Erstlich wird der unabänderliche Mechanismus der Naturnothwendigkeit gezeichnet; dann

diesem die bloße Denkbarkeit der Idee der Freyheit entgegengestellt, und so auf einen für sich unauflöslichen Zweifel geführt, indem der Verstand mit dem Naturmechanismus und der durchgängigen Erklärlichkeit der Erscheinungen durch denselben befriedigt mit den Wünschen und Hofnungen des Willens in Widerspruch kommt, welche sich aber nur auf die leere Denkbarkeit einer Idee stützen. Gegen diese Art die Hauptsache der spekulativen Metaphysik populär zu behandeln, bin ich eben nicht gesonnen, Einwendungen zu machen. Meine Beschwerden gehen einzig auf die Ausführung. Denn erstlich ist die Fichtische Darstellung des Mechanismus der Natur gar nicht dem gemeinen Bewußtseyn angemessen, für welches doch allein jener Widerstreit statt finden kann, sondern das Resultat gerade der Fichtischen Spekulation; zweytens aber, was das schlimmste ist, hat sich Fichte in der ganzen Untersuchung niemals nur erst bis zum wahren metaphysischen Begriffe der Freyheit erhoben, er bleibt immer nur bey innerer Selbstthätigkeit stehen, und zeigt seine Unbeholfenheit in der Behandlung von Gegenständen der innern Natur, indem ihm hier diejenigen Abstraktionen der Metaphysik gar nicht zu Gebote stehen, mit denen sie sich an das gemeine Bewußtseyn der Erfahrung anschließt.

Erstlich seine ganze Vorstellung des Mechanismus der Natur ist gar nicht diejenige, welche dem gemeinen Bewußtseyn die natürlichste ist, sondern ein ganz besonderes Produkt einer einseitigen Spekulation aus Begriffen von allgemeinen Gesetzen, ohne der empirischen Anschauung ihre Rechte zu lassen. Hierdurch werden aber die Resultate wesentlich geändert. Fichte stellt hier das Universum unter nothwendigen Naturgesetzen als Produkt gewisser ursprünglicher Kräfte (unter denen die bildende Kraft, die eigenthümliche Bewegungskraft, die Denkkraft der Natur genannt werden), oder einer Grundkraft der Natur vor, deren Substrat einzig die Natur genannt wird. Dies ist nun aber der gemeinen Vorstellungsart gar nicht gemäß, diese setzt die Realität des Wirklichen gar nicht in solche allgemeine durch das Ganze waltende Kräfte, sondern giebt diesen erst Realität durch ihr

Substrat die Substanz. Ihm besteht das Universum durch das koordinirte Daseyn vieler Substanzen, welche durch ihre Kräfte unter Gesetzen der Wechselwirkung vereinigt sind. Lieber bildet sich hier der gemeine Verstand irgend eine Gottheit oder einen Genius als selbstständiges Substrat einer allgemein in der Natur waltenden Kraft, als daß er dieser, losgerissen von allem einzelnen Bestehen der Substanz, ein unfaßliches Daseyn geben sollte. Diese Vorstellungsart, welche der Aussage der empirischen Anschauung traut, und nur mit dieser die allgemeinenen Begriffe verbindet (welche sich ja doch augenscheinlich erst von ihr losgerissen haben, nur ihr ihren Inhalt verdanken), wird also alles Andauern und Bestehen in dem Wesen dieser einzelnen Substanzen finden. Sie wird sich nun eben so gut zu einem spekulativen Ganzen ausbilden lassen, als die Fichtische. Die Resultate kontrastiren dann aber sehr. Fichte sagt S. 48 — 50. „Ich bin „eine durch das Universum bestimmte Aeußerung einer durch „sich selbst bestimmten Naturkraft. Meine besondern persönlichen Bestimmungen vermittelst ihrer Gründe einzusehen ist unmöglich, denn ich kann: in das Innere der Natur nicht eindringen. Aber ich werde mir derselben unmittelbar bewust. Ich weiß ja wol, was ich in dem gegenwärtigen Momente bin, ich kann mich größtentheils erinnern, was ich ehemals war, und ich werde ja erfahren, was ich seyn werde, dann, wenn ich es seyn werde. Von „dieser Entdeckung Gebrauch für mein Handeln zu machen, „kann mir nicht einfallen, denn ich handle ja überhaupt „nicht, sondern in mir handelt die Natur; mich zu etwas „andern zu machen, als wozu ich durch die Natur bestimmt „bin, dies kann ich mir nicht vornehmen wollen, denn „ich mache mich gar nicht, sondern die Natur macht mich „selbst und alles was ich werde. Ich kann bereuen und „mich freuen und gute Vorsätze fassen; — unerachtet ich der „Strenge nach auch dies nicht einmal kann, sondern alles „mir von selbst kommt, wenn es mir zu kommen bestimmt „ist; — aber ich kann ganz sicher durch alle Reue und alle „guten Vorsätze nicht das geringste an dem ändern, was

„ich nun einmal werden muß. Ich stehe unter der unerbittlichen Gewalt der strengen Naturnothwendigkeit; bestimmt sie mich zu einem Thoren und Lasterhaften, so werde ich ohne Zweifel ein Thor oder ein Lasterhafter; bestimmt sie mich zu einem Weisen und Guten, so werde ich ohne Zweifel ein Weiser und Guter werden. Es ist nicht ihre Schuld noch Verdienst, noch das meinige.“ Nur das individuelle, hier gar nicht erwiesene, der Fichtischen Ansicht der Naturkräfte bestimmt diese Resultate so, wie sie sind. Setzen wir dagegen die so eben beschriebene Vorstellungsart an die Stelle der Fichtischen, so wird der erste Satz eben sowol heißen können: Mein Handeln ist eine durch das Universum veranlaßte Aeußerung meiner Kraft; Ich bin eine durch mich selbst bestimmte Naturkraft. Und dann weiter: Von dieser Entdeckung Gebrauch für mein Handeln zu machen, kann mir nicht einfallen; ich handle zwar veranlaßt durch die Natur, aber mich zu etwas anderm machen zu wollen, als was ich bestimmt durch mich selbst bin, dies kann ich mir gar nicht vornehmen wollen, denn so wie ich bin, stehe ich in allen Aeußerungen meines Wesens unter der unerbittlichen Gewalt der strengen Nothwendigkeit. Ich kann bereuen und mich freuen und gute Vorsätze fassen — aber ich kann ganz sicher durch alle Reue und durch alle Vorsätze nicht das geringste ändern an dem, was ich nun einmal bin. Bin ich bestimmt durch mich selbst ein Thor oder Lasterhafter, so werde ich ohne Zweifel ein Thor oder Lasterhafter bleiben; bin ich bestimmt durch mich selbst ein Weiser und Guter, so werde ich ohne Zweifel ein Weiser und Guter bleiben. Schuld oder Verdienst ist das meinige, aber wehe mir, wenn Schuld es seyn sollte, denn ich stehe unter den unerbittlichen Gesetzen meines eignen unabänderlichen Wesens, und habe mich dann selbst zu ewiger Reue und Qual verdammt.

So würde also der ganze Streit, anstatt zwischen Natur und Freyheit geführt zu werden, in eine Untersuchung über meine Selbstständigkeit in der Natur verwandelt; und anstatt der in der einseitigen Ansicht der Natur begründeten Verwerfung von Schuld und Zurechnung werden diese ge-

rade zu einem ewigen Verdammungsurtheil jedes Sünders gebraucht. Fichte hat den rechten Gesichtspunkt gar nicht gefaßt, von dem aus der Widerspruch der Natur mit der für die Haltbarkeit der moralischen Begriffe postulirten Freyheit sich deutlich zeigt, vielmehr geht seine ganze Darstellung nur auf Vernichtung meiner Selbstständigkeit, aber auch dafür hat er, wie ich glaube gezeigt zu haben, keinen strengen Beweis gegeben.

Allein wie wollte er auch hier den rechten Gesichtspunkt treffen, da er den wahren Begriff von der Freyheit nicht einmal gefaßt hat. S. 57—60. wird der Beweis der Denkbarkeit der Freyheit neben der Naturnothwendigkeit folgendermaßen geführt. „Ich will frey seyn — heißt: ich selbst „will mich machen zu dem, was ich seyn werde. Ich müßte „sonach — dies ist das höchst befremdende, und dem ersten „Anscheine nach völlig widersinnige was in diesem Begriffe „liegt, — ich müßte, was ich werden soll, in gewisser Rücksicht schon seyn, ehe ich es bin, um mich dazu auch nur machen zu können; ich müßte eine doppelte Art des Seyns „haben, von denen das erste den Grund der Bestimmung des „zweyten enthielte. Beobachte ich nun hierüber mein eigenes Selbstbewußtseyn im Wollen, so finde ich folgendes. „Ich habe die Kenntniß mannigfaltiger Handelsmöglichkeiten, unter denen allen, wie es mir scheint, ich auswählen „kann, welche ich will. Ich durchlaufe den Umkreis derselben, erweitere ihn, kläre mir das einzelne auf, vergleiche es „gegen einander und wäge ab. Ich wähle endlich eins unter allen, bestimme darnach meinen Willen, und es erfolgt „aus dem Willensentschlusse eine demselben gemäße Handlung. Hier bin ich nun allerdings im bloßen Denken meines Zweckes vorher, was ich hernach und zufolge dieses „Denkens, durch Wollen und Handeln wirklich bin; ich bin „vorher als Denkendes, was ich Kraft des Denkens später „hin als Handelndes bin. Ich mache mich selbst: Mein „Seyn durch mein Denken; mein Denken schlechthin durch „das Denken. — Also nur solche Kräfte, die sich lediglich „durch ein Seyn äußern, aber des Bewußtseyns unfähig sind,

„ sind ohne Freyheit. — Freyheit ist nur in Intelligenzen denk„ bar, in ihnen aber ist sie es ohne Zweifel.“

Was ist nun mit diesem eigentlich gesagt? Nichts weiter, als daß man jetzt schlechtweg die Selbstständigkeit der Intelligenz behauptet, welche vorhin zu Liebe der Naturkräfte geleugnet wurde. Ohne weitern Beweis heißt es jetzt: Ich mache mein Seyn durch mein Denken; mein Denken schlechthin durch das Denken. Warum trauerte man vorhin so sehr, daß unser Handeln und Denken nur fremdes Produkt der allgemeinen Denkkraft der Natur sey. Es muß uns damals nur eben nicht eingefallen seyn, daß das ja wirklich sich gerade umgekehrt verhalte. Der Grundirthum liegt offenbar in dem Begriffe der Freyheit selbst. Fichte meint die Denkbarkeit der Freyheit schon gerechtfertigt zu haben, wenn er nur den Begriff des Wollens aufgeführt hat. Was kann aber mit diesem: in gewisser Rücksicht schon seyn, was ich erst werde, gewonnen seyn? Ich mache mein Seyn durch mein Denken, und mein Denken durch sich selbst; fragt sich da nicht eben so und mit der gleichen Schwierigkeit: wie kann mein Denken sich selbst machen? als sich vorhin fragte: wie kann ich mich selbst machen?

Es ist allerdings eine ganz richtige Folgerung aus der Annahme der Freyheit: daß ich mich selbst zu dem machen soll, was ich bin; oder, daß ich, was ich bin, durch mich selbst sey, d. h. daß ich selbstständig sey. Allein mit dem, was Fichte zunächst wieder hieraus folgert, ist dem Ganzen eine durchaus falsche Wendung gegeben. „Ich müßte, was ich werden soll, in gewisser Rücksicht schon seyn, ehe ich es bin,“ durch diese Aufgabe soll das Räthsel der Freyheit gelöst werden; dann wäre es in der That sehr leicht zu lösen. Ist nicht eben dies, das durch Naturgesetze allein erklärliche: wie etwas seyn kann, was es actu ist; und wie etwas werden kann, was es potentia schon ist? Die Schwierigkeit in der Rechtfertigung der Freyheit liegt eben darin: wie etwas werden kann, was es weder actu noch potentia schon ist. Das Raisonnement aus dem angegebenen Satze: sich selbst zu machen zu dem, was man seyn wird, hätte vielmehr da-

zu dienen können, um den Kontrast der Freyheit mit der Naturnothwendigkeit zu zeigen. Für den Beweis hingegen: daß Freyheit neben der Naturnothwendigkeit bestehen kann, ist im Buche gar nichts geschehen.

Ein solcher Beweis könnte nicht durch Aufweisung irgend einer Art von Ursach oder Thätigkeit in der Natur geführt werden, sondern einzig dadurch, daß gezeigt wird, wie dem Seyn der Dinge in der Natur überhaupt ein anderes Seyn der Freyheit entgegen gesetzt werden könne. Nicht durch eine besondere Bestimmung am Begriffe der Ursach, sondern dadurch: daß wir das Daseyn selbst in seiner eigensten Wurzel auffassen, können wir Freyheit neben die Natur stellen. Wir zeigen alsdann, daß das endliche Seyn überhaupt nur Erscheinung des Ewigen ist, daß aber die Erkenntnißart des Endlichen nur aus der Beschränkung unsrer Vernunft entspringt, welche sie zwingt, statt einer absoluten Einheit, nur durch quantitative Zusammensetzung das Seyn der Dinge zusammen zu fassen. Das Gesetz der quantitativen Zusammensetzung wird also für das ewige Seyn als aufgehoben gedacht, und somit wird eine absolute Ursach nach dem Ewigen Seyn der Dinge statt finden.

Freyheit, deren Begriff schon durch Negation gebildet ist, kann nur für die Reflexion gedacht werden. Wir fragen nach ihr, um die Möglichkeit unsrer sittlichen Ueberzeugungen gegen die Ansprüche der Naturerkenntniß zu rechtfertigen. Dabey werden wir zunächst auf das von Fichte genannte Vermögen einer freyen Wahl geführt, indem wir durch bloße Selbstbestimmung sollen thun oder lassen können. Diese Forderung einer freyen Wahl, d. h. einer Ursach, die da seyn könnte, ohne daß doch ihre Wirkung nothwendig erfolgen müßte, ist nun im klaren Widerspruch mit der Naturnothwendigkeit, indem sie den Zusammenhang der Begebenheiten in der Zeit unterbricht. Näher zugesehen kommt es aber auf dieses Vermögen gar nicht an. Wäre ein heiliger Wille da, der immer gut handelte, so brauchte der jenes Vermögen der unabhängigen Veränderung gar nicht, seine Selbstbestimmung durch sich selbst genügte ihm. Jenes Vermögen

mögen wird nur erfordert, wenn wir wahre Besserung des Schuldigen in der Natur denkbar finden sollen, es ist also nur etwas zufälliges für die Entscheidung des Ganzen. Die Hauptsache ist, daß eben ein solcher heiliger Wille, von dem wir die Idee haben, in der Natur nicht möglich ist. Hier müssen wir die Freyheit neben der Natur retten. In der Natur steht jede Kraft unter dem Gesetze der quantitativen Zusammensetzung, daß es eine größere geben kann, als sie. Es kann also auch jeder noch so starke Antrieb der Tugend durch irgend eine Neigung überwältigt werden, und die strenge Forderung der Pflicht mit ihr die Zurechnung, ist in der Natur ein leeres Wort. Eine solche fordert Freyheit, d. h. Exemtion von dem Gesetze dieser quantitativen Zusammensetzung, ein Gesetz des Daseyns, welches nicht das Gesetz der Natur ist. Dieses aber wird allein darin aufgewiesen daß die Natur nur Form der Erscheinung, Form des Endlichen ist, in diesem Endlichen aber das Ewige erscheint, dessen ursprüngliches Seyn ein freyes Seyn ist.

Es findet also bey einer richtigen Darstellung der Sache der Fichtische Zweifel gar nicht statt, denn die Aufweisung der Denkbarkeit der Freyheit, ist zugleich die Vernichtung der alleinigen Ansprüche der Natur. Es kann nicht alles durch die bloßen Gesetze des Mechanismus erklärt werden, indem dieser, als innerer Mechanismus im Denken, sich selbst nur als Erscheinung erklärt, sich selbst die Freyheit entgegenstellt.

Zweytes Buch.

Das zweyte Buch, welches Wissen bezeichnet, ist das eigenthümlichste dieser Schrift, leichtlich aber auch das seichteste. Fichte wird zuweilen ziemlich derb gegen diejenigen, welche ihm in diesen Gegenden der innern Selbstbeobachtung nicht recht folgsam seyn wollen. Oft genug freylich, weil es diesen zu mühsam war, recht zu zu sehen. Er hätte aber doch manchmal vorsichtiger sprechen mögen, da vielleicht eben so oft der Fehler in seinem eignen unacht-

samen Beobachten und Bemerken liegt. Das ganze Raisonnement des zweyten Buches beruht auf der kleinen Grundlage von S 74 bis 79, welche aber ausserordentlich schwach und fehlerhaft ist. Der Inhalt dieses Grundraisonnements ist folgender:

1) Ich nehme Gegenstände ausser mir wahr nur durch meine äußern Sinne.
2) Also es sind wahrnehmbare Gegenstände für mich vorhanden lediglich zu Folge einer Bestimmung meines äussern Sinnes: ich weiß von ihnen lediglich vermittelst meines Wissens von dieser Bestimmung meines Sehens, Fühlens u. s. w. Meine Aussage, es sind Gegenstände ausser mir, stützt sich auf die, ich sehe, höre u. s. w.
3) Daß ich sehe und fühle, und was ich sehe und fühle, weiß ich unmittelbar und schlechthin; ich weiß es, indem es ist, und dadurch, daß es ist, ohne Vermittelung und Durchgang durch einen andern Sinn.
4) Ich bin in meinem Sehen und Fühlen das sehende und fühlende, und indem ich mir meines Sehens bewust bin, bin ich mir einer Modifikation meiner selbst bewust.
5) Ich kann keinen Gegenstand durch Gesicht, Gefühl u. s. w. erkennen, ohne zu wissen, daß ich sehe, fühle u. s. w.
6) Sonach wäre das unmittelbare Bewustseyn meiner selbst und meiner Bestimmungen die ausschließende Bedingung alles andern Bewustseyns; ich weiß etwas nur, in wiefern ich weiß, daß ich dieses etwas weiß; es kann in dem letztern nichts vorkommen, was nicht in dem ersten liegt.
7) In aller Wahrnehmung nehme ich zunächst nur mich selbst und meinen eignen Zustand wahr, und in aller Wahrnehmung nehme ich lediglich meinen eignen Zustand wahr.

Hier sind nun der 2), 3) und 7) Satz unrichtige Beobachtungen, und der 5) ist nur in einer Bedeutung wahr, auf welche Fichte hier nicht wohl reflektiren durfte.

Wenn ich etwas wahrnehme, so muß ich mir wieder erst bewust werden (innerlich wahrnehmen), daß ich es wahrnehme, um nur darüber sprechen zu können. Dies gilt aber von jeder sowohl äußerer als innerer Wahrnehmung. Weil nun hier die äußere Wahrnehmung erst wieder innerlich wahrgenommen werden muß, so meint Fichte, sie sey für mich nur durch diese innere Wahrnehmung, in der sie wahrgenommen wird. Dies ist falsch. Der Satz, welchen Fichte in 6) so ausdrückt: ich weiß etwas nur, in wiefern ich weiß, daß ich dieses etwas weiß — enthält hier eine sinnlose Behauptung. Ich weiß, vermittelst einer Wahrnehmung, nicht, wiefern ich diese Wahrnehmung wahrnehme, mir ihrer wieder bewust werde, sondern ich kann durch sie schon zum Wissen gelangen, nur wiefern sie in mir vorhanden ist. Müßte ich, um zu Wissen, dieses Wissen erst wissen, so würde dann auch erst ein Wissen des Wissens vom Wissen erforderlich seyn, um das Wissen vom Wissen möglich zu machen u. s. f. ins unendliche; ich gelangte niemals zum Wissen. Erst wenn ich über meine Empfindung denke, und nicht unmittelbar (z. B. beym Sehen) bin ich mir meines Sehens als einer Modifikation meiner selbst bewust. Unmittelbar schaue ich im Sehen etwas gefärbtes außer mir an. Die Wahrnehmung von etwas außer mir ist um kein Haar mehr oder weniger erklärlich, als die von etwas in mir. Mein Sehen, Fühlen u. s. w. erhält seinen Antheil an meinem Wissen nicht allein dadurch, daß ich mir dieses Sehens u. s. w. wieder bewust werde, sondern es bestimmt das Bewustseyn, Anschauen, Erkennen und selbst das Bewustseyn dieses meines Sehens selbst in der Vernunft dadurch, daß es in mir wirklich ist. Nur für die Thätigkeiten der Reflexion und dasjenige, was im Wissen durch Reflexion ist, d. h. die logischen Funktionen des Verstandes wird diese Wahrnehmung der Wahrnehmung nothwendig vorausgesetzt. Es ist also unter 2) die Behauptung: ich

weiß von Gegenständen außer mir lediglich vermittelst meines Wissens von gewissen Bestimmungen meines Sehens u. s. w. — durchaus unrichtig. Ich weiß von Gegenständen außer mir lediglich vermittelst dieser Bestimmungen des Sehens u. s. w. aber eben nicht vermittelst des Wissens von diesen Bestimmungen.

Die idealistisch gemeinte Behauptung: für mich seyn nur dasjenige, von dem ich weiß, — wird hier für die innere Selbstbeobachtung widersinnig, indem das Seyn eines wirklichen Wissens in mir doch früher ist, als das Wissen um dieses Wissen. Ueberhaupt wird sich aus diesem Satze eben nicht viel erhebliches folgern lassen, und der Gegensatz von Wissen und Seyn im allgemeinen, wie ihn die neueste Philosophie oft braucht, möchte unhaltbar seyn. Doch davon an einem andern Orte.

Eine andere falsche Behauptung ist im 3) direkt ausgesprochen, und hier mag vielleicht der Grundirthum des ganzen Fichtischen philosophischen Raisonnements liegen. Ich weiß von meinen innern Thätigkeiten, indem sie sind, und dadurch, daß sie sind, ohne Vermittelung und Durchgang durch einen andern Sinn. Dieses ist eine Behauptung, der eine hinlänglich feine und richtige Selbstbeobachtung durchaus widersprechen muß. Gibt es nicht dunkle Vorstellungen, von denen ich beweisen kann, daß ich sie gehabt habe, und habe, ohne mir ihrer unmittelbar bewust zu werden? Spricht nicht Fichte selbst im größten Theile seiner Wissenschaftslehre ausdrücklich von solchen Thätigkeiten des Ich, deren wir uns nicht unmittelbar bewust werden? Gehört nicht zu jeder Vorstellung, Begierde u. s. w. ein bestimmter Grad von Stärke, damit ich mir derselben unmittelbar bewust werden kann? Oder wie soll überhaupt dieses unmittelbare Bewustseyn organisirt seyn, diese innere Selbstanschauung, deren Objekt sich beständig ändert, und immer im Wechsel ist, dieses Vermögen empirischer Bestimmungen des reinen Selbstbewustseyns, wenn wir nicht einen innern Sinn annehmen, der afficirt wird, und dadurch in uns die Wahrnehmung unsrer Thätigkeiten bestimmt? Dieses Fich-

tische und Reinholdische unmittelbare Bewusstseyn ist also nichts anders, als eine sinnliche innere Anschauung, der nur das reine Selbstbewusstseyn als beständiges Korrelat, welches dadurch empirisch bestimmt wird, immer zu Grunde liegt. Verfolgen wir diese Beobachtung genau weiter in Betreff des Wesens der produktiven und reproduktiven Einbildungskraft und des willkührlichen Denkens: so wird uns ein ganz neues Licht über die Natur der Reflexion aufgehen, es werden so erst bestimmt der analytische logische Verstand und die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft auseinandertreten, und damit wird es endlich zuerst möglich werden, das konstitutive Princip der Philosophie seinem wahren Wesen nach kennen zu lernen.

Hingegen durch die Annahme eines innern unmittelbaren und nicht sinnlichen Bewusstseyns mußte Fichte nothwendig innere Anschauung mit intellektueller Anschauung verwechseln; durch diese Verwechselung wird die Geschichte der intellektuellen Anschauung eigentlich motivirt, wie wir dies an einem andern Orte deutlicher zeigen müssen.

Aus dem bisher gesagten folgt denn unmittelbar, daß auch das Resultat dieses Fichtischen Grundraisonnements, welches der siebente Satz aufstellt, unhaltbar und falsch ist. Die Wahrnehmung meines Zustandes ist keinesweges die einzige, die ich habe, vielmehr macht sie nur eine bestimmte Art meiner unmittelbaren Wahrnehmungen aus, welche innere Wahrnehmung genannt wird; dieser stehen dann die äussern Wahrnehmungen entgegen, welche von diesen innern unabhängig und für mich gleich ursprünglich sind, wie jene. Mit diesem siebenten Satze fällt denn auch die ganze Grundlage des hier zu entwickelnden Idealismus und dieser zugleich mit.

Das richtige in der hier bey Fichte zu Grunde liegenden Idee möchte eigentlich seyn, daß ich kein vollständiges Wissen, wenigstens kein solches, von dem ich wieder sprechen kann, ohne Beyhülfe der Reflexion erhalte, und daß alle Reflexion ein Wissen des Wissens voraussetzt, daß also hierdurch alle mein mitzutheilendes Wissen, und wenn ichs auch

nur mir selbst mittheile, von der innern Wahrnehmung abhängt. Daraus folgen aber gerade Resultate, welche Fichtes Philosophie wenig günstig sind. Die mittheilbare Ueberzeugung jedes einzelnen ist durch empirische Wahrnehmung seiner Zustände vermittelt, und daher immer nur ein größerer oder kleinerer Grad von Wahrscheinlichkeit. Eben deßhalb ist Zusammenstimmung aller der sicherste Probierstein der Wahrheit für mich; auf die Sicherheit meines Wissens zu trotzen, und sie nicht im Verhältniß zur Wahrheit selbst nur als Meinung des einzelnen gelten zu lassen, ist ein lächerlicher Wahn, so stolz oder erhaben er sich zuweilen auch ausnehmen mag. Aber eben wie über unzählige Voraussetzungen aus der Erfahrung im gemeinen Leben, so können wir auch hier uns über die innern Erfahrungen verständigen, und dann durch Beobachten und Vergleichen ausmitteln, welche nothwendige und unabänderliche Wahrheiten durch das Wesen der Vernunft selbst ausgesprochen werden.

Es würde zweckwidrige Weitläuftigkeit seyn, dem ganzen Raisonnement dieses zweyten Buches zu folgen. Ich gehe ihm nur noch durch die ersten Abschnitte nach, um das schon gesagte noch deutlicher zu machen. Im zweyten Abschnitte von S. 79 — 85. wird der Satz weiter ausgeführt, welcher S. 84. lautet: „Ich fühle mich afficirt auf dieselbe „nige Weise, die ich roth, blau, glatt, rauh nenne; ich „sollte diese Empfindungen lediglich in mich selbst versetzen, „nicht aber sie auf einen gänzlich außer mir liegenden Ge„genstand übertragen, und für Eigenschaften dieses Gegen„standes ausgeben, was doch nur meine Modifikation ist.“ Hier zeigt sich wieder derselbe Fehler der innern Selbstbeobachtung oder ein ähnlicher. Erstlich fühle ich mich nie afficirt, sondern ich schließe nur daraus Affektion, wo ich wahrnehme, daß veränderliche Thätigkeiten ohne mein Zuthun in mir vorkommen. Doch dies gehört hier weniger her. Zweytens aber, ich nenne niemals eine Modifikation meiner Thätigkeit, sondern jederzeit nur das objective, welches bey Gelegenheit einer Empfindung angeschaut wird, roth, blau u. s. w. Mein Empfinden, Anschauen, Begreifen, Meinen,

Glauben, Wissen, Erkennen u. s. f. sind Modifikationen meiner Thätigkeit; alle diese Thätigkeiten sind Vorstellungen und in allen diesen Vorstellungen kommt immer das jederzeit sich gleiche Verhältniß der Vorstellung zum Vorgestellten, oder wie man jetzt wol sagt, des subjektiven zum objektiven vor; ein Verhältniß, welches eben so gut in der ersten empirischen Anschauung bey der Empfindung, als im vollständigen Wissen eines philosophischen Systems enthalten ist. Dieses Verhältniß hat aber Fichte leider ganz verkannt. Vorstellen ist eine besondere Art thätig zu seyn, welche wir nur aus dem unmittelbaren Bewußtseyn der innern Erfahrung kennen, indem wir beobachten, daß wir vorstellen. Zu jedem Vorstellen gehört ein Subjekt, welches vorstellt, und ein Objekt, welches vorgestellt wird. Dieses Verhältniß des Vorstellenden zum Vorgestellten ist aber durchaus kein Kausalverhältniß irgend einer Art; vorgestellt werden heißt weder hervorgebracht, noch erzeugt werden, noch auch Grund einer Affektion seyn. Was es heißt, kann jeder nur aus seiner innern Selbstbeobachtung erfahren. Es ist ein Verhältniß eigner Art, das zu einer innern Thätigkeit gehört, und also durch keine äußere Thätigkeit deutlich gemacht werden kann. Hierin liegt die Aufklärung eines wichtigen Irthums, den Fichte mit manchem andern Philosophen gemein hat. Alle die Bemühungen zur Vorstellung als meiner subjektiven Thätigkeit das Objekt erst hinzuzuschaffen, hätte man ersparen können, wenn die innere Selbstbeobachtung weiter gediehen gewesen wäre. Denn wo Vorstellung ist, da hat sie auch ihr Objekt, dieses kann auf keine Weise erst zu ihr hinzugetragen werden, am allerwenigsten durch ein Kausalverhältniß.

Der dritte Abschnitt beginnt bey Fichte mit folgendem Raisonnement S. 86 u. f.

1) Ich habe allemal, wenn ich sehe, eine bestimmte Gesichtsempfindung, z. B. von dieser rothen Farbe.

2) Dieses Roth ist etwas positives eine einfache Empfindung, ein bestimmter Zustand meiner selbst.

3) Ich sollte sonach das rothe schlechtweg als einfachs sehen, als mathematischen Punkt, und sehe es auch wol nur als solchen. In mir wenigstens als meine Affektion ist es doch offenbar ein einfacher bestimmter Zustand ohne alle Zusammensetzung.

4) Nun aber verbreite ich dieses einfache Rothe über eine breite Fläche, die ich ohne Zweifel nicht sehe, da ich nur roth schlechtweg sehe. Diese Fläche kommt auch dadurch nicht zur Anschauung, daß sie etwa nicht überall im gleichen Grade roth wäre oder dergleichen.

5) Denn in demselben ungetheilten Momente kann ich nicht auf entgegengesetzte Weise empfinden — auf eine sich gegenseitig aufhebende Weise afficirt seyn.

6) Jene verschiedenen Grade wären aber entgegengesetzte Empfindungen, die in mir aufeinander folgen. Ich müßte sie als nach einander folgende Veränderungen desselben mathematischen Punktes, und nicht als nebeneinander, als gleichzeitige Eigenschaften mehrerer Punkte in einer Fläche setzen.

Dies Raisonnement enthält wieder einen neuen Fehler der Selbstbeobachtung, welcher bestimmt in 5) in dem Ausdruck: in demselben ungetheilten Momente, ausgesprochen wird. Ich empfinde gar nicht in ungetheilten Momenten, sondern in der Zeit; die Zeit ist aber nicht aus dem untheilbaren in derselben, dem Augenblick, sondern aus ins unendliche theilbaren Zeittheilen zusammengesetzt; der Augenblick ist nur die Gränze zwischen zwey Zeittheilen. Es ist überhaupt nichts einfaches reales, also auch keine einfache Empfindung in der Zeit. Es ist offenbarer Irthum, wenn Fichte glaubt, es gebe kein mannigfaltiges zugleich im innern Bewußtseyn. Nicht das mannigfaltige zugleich, sondern eine reine Form der innern Anschauung des zugleich befindlichen fehlt der innern Erfahrung, welche wie der Raum für äussere Anschauung eine Konstruktion desselben möglich machte. Denn diese Form ist hier nur das reine Selbstbewußtseyn, welches gar keine Anschauung ist. Fichtes Meinung von der Einfachheit der

Empfindung ist überhaupt nicht auf Beobachtung gegründet, sondern nur eine hinzugetragene unstatthafte Hypothese. Die Beobachtung lehrt mich vielmehr das gerade Gegentheil. Wenn ich etwa im freyen spaziere, alle Farben einer Gegend vor mir sehe, die mannigfaltigen Töne einer Musik höre, und dabey denke, so kann ich mir alles dieses verschiedenen mannigfaltigen zugleich kontinuirlich eine Zeit hindurch bewust werden, und ich springe keinesweges nur immer vom einen zum andern, wiewol ich bald dem einen bald dem andern die vorzüglichere willkührliche Aufmerksamkeit zuwenden werde.

Das oben abgebrochene Raisonnement führt nun bey Fichte weiter zu der Beobachtung, daß nur durch meine Selbstthätigkeit erstlich die Vorstellung vom Raume und von den Verhältnissen in demselben zur Empfindung hinzukomme; zweytens aber ebenfalls auf ähnliche Art zu dem Bewustseyn meiner Empfindung das Bewustseyn eines Dinges, eines Gegenstandes hinzugesetzt werde. Dieses zweyte ist eine der mißlungensten Darstellungen des ganzen Buches. Von S. 101 — 122. wird eine Vorstellungsart ausgeführt, welche S. 102. mit folgenden Worten angedeutet ist: „Ich bin afficirt, dies weiß ich schlechthin; diese meine Af„fektion muß einen Grund haben: in mir liegt dieser „Grund nicht, sonach auser mir. So schließe ich schnell „und mir unbewust; und setze einen solchen Grund den Ge„genstand.“ Ich habe schon gezeigt, daß eine hinlänglich feine Selbstbeobachtung erstlich den Unterschied zwischen bloß subjektiven Vorstellungen, dem bloßen Bewustseyn einer Modifikation in mir und einer objektiven Vorstellung vom Gegenstande aufhebt. Jede Vorstellung hat ein Vorgestelltes ihr Objekt, das bringt die Natur des Vorstellens so mit sich. Eine Vorstellung von einer Modifikation in mir hat eben diese Modifikation zum Objekt, und darin sieht sie jeder andern Vorstellung ganz gleich, sie ist nur eine bestimmte Art der objektiven Vorstellung. Ferner eine hinlänglich feine Selbstbeobachtung zeigt, daß die Wahrnehmung von Gegenständen auser mir als äussere Wahrnehmung eben so unmit-

telbar sey, als irgend eine innere Wahrnehmung von Zuständen meiner Thätigkeit. Schon in der ersten Empfindung schaue ich bey äußerer Wahrnehmung etwas an, das ich nachher als etwas ausser mir denke. Die Behauptung, daß ich, oder mein Zustand süß, sauer, roth, glatt u. s. w. sey, ist nur ein Mißgriff einer verunglückten Spekulation. In der innern Selbstbeobachtung kommen mir nur Vorstellungen zu, zu denen ich in der Empfindung genöthigt bin, oder zu denen ich mich selbst thätig bestimme. In der Vorstellung bey der Empfindung schaue ich etwas ausser mir unmittelbar als süß, sauer, roth u. s. w. an. Die Vorstellungsart: den Gegenstand ausser mir nur als Grund meiner Affektion in der Empfindung zu denken, welche Fichte hier annimmt, ist eine unbehülfliche Hypothese, deren widersprechendes sich auf zwey Seiten leicht zeigen läßt, einmal indem sie mich erst durch einen Schluß zur Vorstellung eines Gegenstandes ausser mir gelangen läßt, und dann, indem sie das zu erklärende, nemlich wie die Vorstellung eines Gegenstandes in meine Vorstellung komme, schon voraussetzt. Die Anschauung eines Gegenstandes bey der Empfindung entspringt gar nicht einmal aus dem Bewußtseyn, daß ich afficirt bin, kann also noch weniger Vorstellung des Grundes dieser Affektion seyn. Durch das Bewußtseyn, daß ich afficirt bin, können wol Gefühle und Begierden erregt werden, aber nicht Anschauungen; denn diese sind ein unmittelbares Bewußtseyn, welches hier aus der Affektion selbst, und nicht aus dem Bewußtseyn derselben entspringt.

Das widersprechende der genannten Vorstellungsart wird sich auf folgende Weise am leichtesten ergeben. Erstlich Fichte gelangt durch einen Schluß zum Bewußtseyn des Gegenstandes. Nun kann aber doch im Schlußsatz eines Schlusses kein Begriff enthalten seyn, der nicht schon in den Prämissen liegt. Der Gegenstand muß also entweder schon im Obersatz vorkommen, und dann würde nicht erklärt werden, wie wir zum Bewußtseyn des Gegenstandes kommen, sondern dies wäre im Obersatz schon vorausgesetzt; oder der Begriff desselben würde durch die Verbindung beyder Prämissen erst

erzeugt. Allein den Begriff eines Dinges oder Gegenstandes wird wol niemand erst aus andern Begriffen, dem eines Grundes und einer Affektion zusammensetzen wollen, denn der Grund sowol, als die Affektion, setzen den Begriff eines Gegenstandes schon voraus. Der zusammengesetzte Begriff müßte also hier der eines Gegenstandes auffer mir seyn, (und hier möchte wol wieder eine neue Verwechselung liegen, welche Fichte öfter macht; die, daß er den Begriff eines Dinges oder Gegenstandes überhaupt mit dem eines Gegenstandes auffer mir, ganz gegen das Wesen der Vorstellung, für Wechselbegriffe nimmt). Aber auch alsdann wird hier nichts erklärt; denn ich soll zeigen, wie ich zur Vorstellung eines Gegenstandes auffer mir komme, und nehme das Bewußtseyn eines Grundes auffer mir, der bey jeder Affektion vorausgesetzt würde, schon an.

Was ist aber Grund auffer mir anders als Gegenstand auffer mir, der als Ursach gedacht wird? ich hätte also hier höchstens gezeigt, wie das im Satze des Grundes im allgemeinen gegebene Bewußtseyn von Dingen auffer mir im einzelnen angewendet würde, wornach doch gar nicht gefragt wurde. Selbst diese Anwendung kann aber nicht auf dem Satze des Grundes, oder irgend auf Schlüssen beruhen: Denn alles Schließen beruht auf allgemeinen Begriffen, und diese gehören nur zum mittelbaren Denken des logischen Verstandes. In Begriffen also kann keine Vorstellung entspringen, denn diese wiederhohlen nur mittelbar eine Vorstellung, welche in einer unmittelbaren Vorstellung, Bewußtseyn, Erkenntniß schon in mir ist. Die Frage muß hier also nothwendig seyn: in welcher Anschauung oder andern unmittelbaren Erkenntniß entspringt uns die Vorstellung eines Dinges auffer mir? Hier ist es nun schon etwas durchaus widersprechendes diese Vorstellung auf die eines Grundes zurückführen zu wollen, denn der Grund ist ja schon auffer dem begründeten, ich muß früher ein auffer mir überhaupt denken können, als einen Grund auffer mir. Wenn in der Fichtischen Darstellung nun irgend eine Antwort auf diese Frage liegen soll, so zeigt sich das unzulängliche derselben

sehr deutlich S. 121. in dem Satze: „Das Bewußtseyn „des Gegenstandes ist nur ein nicht dafür erkanntes Be„wußtseyn meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegen„stande." Es ist hiermit durchaus nicht angedeutet, wie wir zur Vorstellung vom Gegenstande überhaupt kommen, sondern nur, wie aus dieser, wenn wir sie haben, ein angebliches Bewußtseyn des Gegenstandes wird. Dieses angebliche Bewußtseyn soll aber wieder aus dem Satze des Grundes entspringen, und wird also auf gar kein unmittelbares erkennen zurückgeführt.

Wir haben gezeigt, daß das Bewußtseyn des Gegenstandes ausser mir eben so ursprünglich in der Anschauung liegt, als das Bewußtseyn meines Zustandes; und daß das Verhältniß des Gegenstandes zur Anschauung, des Rothen zu meinem Zustand, indem ich Roth anschaue, unmittelbar gar kein Kausalverhältniß, sondern ein eignes Verhältniß der Vorstellung zum Vorgestellten ist.

Um mich hierüber noch deutlicher zu machen, nehme ich nur noch auf eine Stelle des Buches Rücksicht, S. 128 u. f.; „Wie kann, da das Ding nicht von sich weiß, ein Wissen „vom Dinge entstehen; wie kann, da ich nicht selbst das „Ding bin — ein Bewußtseyn des Dinges in mir entstehen? „Wie kommt das Ding herein in mich? Welches ist das „Band zwischen dem Subjekte, Mir, und dem Objekte mei„nes Wissens, dem Dinge? Diese Frage findet in Absicht „meiner nicht statt. Ich habe das Wissen in mir selbst, „denn ich bin Intelligenz. Was ich bin, davon weiß ich, „weil ich es bin; und wovon ich unmittelbar dadurch weiß, „daß ich überhaupt nur bin, das bin ich, weil ich unmit„telbar davon weiß. Es bedarf hier keines Bandes zwi„schen Subjekt und Objekt, mein eignes Wesen ist dies „Band. Ich bin Subjekt und Objekt" u. s. w.

Ich bleibe hier nur bey dem letztern stehen. „Diese „Frage findet in Absicht meiner nicht statt." Hier liegt wieder ein Fehler der Selbstbeobachtung zu Grunde. Ein Ding, das ich vorstelle, dessen ich mir bewußt bin, kommt gar nicht in mich hinein, vielmehr ist jederzeit das Gewußte

ausser dem Wissen. Das Gewußte kann, und das ist bey innerer Anschauung der Fall, im Wissenden (als Ich oder meine Thätigkeit, mein Leiden, mein Zustand) seyn, aber nicht in dem nemlichen Wissen selbst. Mag das gewußte ein Ding außer mir oder ich selbst seyn, so ist doch immer das Wissen verschieden von diesem Gewußten; das Gewußte ausser dem Wissen. Es ist in der Selbsterkenntniß ganz das nemliche, gleich unerklärliche Verhältniß der Vorstellung zum Vorgestellten, wie in der Erkenntniß eines Dinges ausser mir, und der Begriff des Vorstellens hat diese Unerklärlichkeit mit jeder gegen die innere Erfahrung bestimmten Qualität gemein. Es ist eben so gut bloße Thatsache der innern Wahrnehmung, daß ich mir meiner und meiner Zustände, als daß ich mir eines Dinges ausser mir bewust werde. Eins ist so wenig weiter zu erklären, als das andere, denn das Verhältniß des Vorgestellten zur Vorstellung sowol im Selbstbewustseyn als sonst ist kein Kausalverhältniß, sondern ein eignes Verhältniß aus innern Qualitäten. Für denjenigen, der nicht fein genug beobachtet, liegen aber allerdings Gründe genug zu dieser Verwechselung in der Natur der Sache; aus denen eigentlich die ganze Wichtigkeit der Frage nach dem Subjekt-Objekt in der neusten Philosophie entsprungen ist. Ein solcher Grund ist erstlich der angegebene, daß innerlich das Wissende und Gewußte identisch werden kann; ein anderer noch ist der: daß, da ich doch seyn muß, um wissend seyn zu können, der bloße Satz des Widerspruchs mein Seyn garantirt, wenn ich weiß. Das Wissende ist also allerdings bey seinem Seyn, wenn es weiß, dagegen noch Schwierigkeiten gegen das Seyn eines angeblich gewußten Dinges außer mir statt finden können. Es ist aber in der Nachfrage nach der Realität des Wissens mit diesem Unterschied des Selbstwissens vom Wissenden und des Wissens von einem nicht-wissenden oder überhaupt andern Dinge nicht viel zu machen. Denn die Nachfrage nach der Realität geht auf das Seyn ohne Unterschied und zwischen die verlangte Identität des Wissenden und Gewußten tritt doch immer noch

die Differenz des Wissens um dieses Wissen von diesem Wissen selbst, indem die Nachfrage nach jener Realität doch erst bey dem Wissen um jenes Wissen entstehen kann. Es ist hier auf beyden Seiten das gleiche Verhältniß: Das sich seiner selbst bewußte Ich ist, wenn es sich seiner selbst bewust ist — und der blühende Baum ist, wenn er blüht. Kurz es ist ein ganz falscher Gesichtspunkt, von dem aus dergleichen Untersuchungen folgenreich scheinen können.

Das bisher gesagte wird hinreichen, um die schwache Seite dieser ganzen Fichtischen Spekulation zu bezeichnen. Mangel an Feinheit in der Selbstbeobachtung in der Bestimmung dessen, worin das Selbstbewustseyn sich von anderm Bewustseyn unterscheidet, ist der Grund aller Irthümer in dieser Darstellung, ein Erbfehler, den Fichte von Reinhold schon erhalten hat. Hier aber vorzüglich geht die Schiefheit in der Ansicht des Ganzen von der falschen Richtung aus, welche die Grundbehauptung bestimmt: ich nehme nichts als lediglich meinen eignen Zustand wahr, — welches nie behauptet worden wäre, wenn man bestimmter beobachtet und zergliedert hätte, was Vorstellen und Erkennen überhaupt sey. Mit der richtigen Bestimmung dessen, was Vorstellung ist, und wie das ursprüngliche Verhältniß der Vorstellung zum Vorgestellten beschaffen ist, erhält die Untersuchung über die Realität unsrer Erkenntnisse zuerst Deutlichkeit und Licht; zugleich wird aber auch dieser ganzen obersten Spekulation ein ganz anderer Standpunkt angewiesen.

Nunmehr maße ich mir an, kurz im Ganzen anzugeben, was die Meinung des Geistes von unserm Wissen sey: Mein ganzes Wissen besteht nur in einem Bewustseyn meines Bewustseyns von einzelnen Zuständen einerseits meines Leidens und dann meines Thuns. Das objektive in meinen Vorstellungen, das bleibende Seyn in denselben, ist nur die im Reflex vor mir hingestellte Endlichkeit meines eignen Wesens. Ja genau zugesehen (S. 170. u. f.)

wird nicht nur das Ding immer zum Bewustseyn meines Zustandes, sondern ein Zustand immer nur zum Bewusstseyn des andern hinzugedacht, und selbst Ich, als Realgrund jenes Leidens und Thuns, bin nur ein solches Hinzugedachtes. Kurz mein ganzes Wissen löst sich in das Bild eines Bildes von Bildern in einen Traum im Traume auf.

Dadurch soll nun gewonnen seyn, was Fichte S. 161. u. f. so ausdrückt: „Du wirst nun nicht länger vor einer „Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist, „nicht länger fürchten von Dingen unterdrückt zu werden, „die deine eignen Produkte sind, nicht länger dich, das denkende, mit dem aus dir selbst hervorgehenden gedachten in „eine Klasse stellen. — Jetzt nachdem du eingesehen hast, „daß alles dies nur in dir selbst und durch dich selbst ist, „wirst du ohne Zweifel nicht vor dem dich fürchten, was „du für dein eignes Geschöpf erkannt hast.“ Daß diese Vorstellungsart von unserm Wissen hier nicht begründet worden ist, habe ich gezeigt; ich muß nur noch dazu bemerken, daß selbst in Rücksicht des eben angeführten Zweckes, wozu diese Ansicht führen sollte, schon durch die Art, wie die Aufgabe gestellt wurde, der Zweck nicht zu erreichen war.

Das Raisonnement geht zunächst davon aus, daß die Dinge ausser mir nur Produkte meines Vorstellens sind, dadurch würde aber doch die Nothwendigkeit im Zusammenhang meiner eignen Affektionen, meiner Zustände nicht aufgehoben. Was würde mich aber wol die Nothwendigkeit der Natur um mich her ängstigen oder fürchten lassen? Möchten doch die Dinge ausser mir unabänderlich ihren nothwendigen Gesetzen folgen. Wenn nur nicht eben diese Nothwendigkeit in mein inneres Wesen eingriffe, meine innere Freyheit vernichtete und mit kalter Hand mein inneres Leben berührte, daß es zum Tode erstarrt. Oder soll ich mich dadurch trösten, daß alle mein Wissen auch das von mir selbst nur Bild und Traum ist? So sagt der Geist: Du wirst dich doch nicht fürchten vor dem, was dein eignes Geschöpf

ist. Aber bin ich der gedachte denn nicht eben so gut Geschöpf meines Denkens, bin ich nach eben der Sprache zu reden, nach der alle jene Naturnothwendigkeit nur in meinem Denken ist, denn nicht selbst mit in jenem Denken? So wird sich eben das eine meiner Geschöpfe vor dem andern fürchten, und woher soll mir nun neben jener Naturnothwendigkeit die Freyheit kommen?

Was Fichtes Absicht bey dieser ganzen Darstellung war, ist leicht einzusehen. Er wollte durch Entwickelung der Kantischen Idee von der Erscheinung zeigen, daß nur in dem Freyen absolute Realität sey und sonst keine. Allein durch die ersten Mißgriffe löst sich der Gegenstand des Wissens bey ihm in bloßen Schein und Traum statt der Erscheinung auf. Erscheinung aber ist nicht Schein, sondern wo Erscheinung ist, da muß auch etwas seyn, das erscheint. Die Erscheinung hat empirische Realität, und setzt also Realität überhaupt voraus. Erscheinung ist das Bild des ewigen Seyns in der endlichen sinnlich-beschränkten Vernunft. Eine endliche Vernunft aber, welche den Gegenstand ihres Wissens als Erscheinung anerkannt, nennt somit ihr Erkennen ein vernünftiges Erkennen, und nicht ein bloßes Spiel des Sinnes, oder eine Täuschung der Einbildungskraft; sie bezieht sich auf ein ewiges Seyn an sich, und setzt mit diesem einen Glauben nothwendig im Innersten ihres Wesens voraus, der nur durch das Bewußtseyn der Pflicht und des Rechtes aufgeregt und lebendig gemacht werden darf, aber nicht erst erzeugt wird.

Dagegen wird in der Fichtischen Darstellung, wo alle Realität des Wissens verschwindet, jene sittliche Ueberzeugung und jener Glaube, der dem dritten Buche zu Grunde liegt, ein widersprechendes Fürwahrhalten, indem es sich an nichts unmittelbares anlegen, nirgends einen festen Punkt finden kann. Alle meine Thätigkeit im Erkennen wird von Fichte in eine willkührlich bestimmte und eben darum wandelbare Selbstthätigkeit der Vernunft verwandelt; der Glaube wird ihm ein Fürwahrhalten, welches ich mit freyer Wahl annehmen soll, da doch alles Fürwahrhalten selbst in

die

die Natur fällt, und die Forderung durchaus absurd ist: etwas für wahr zu halten, nur weil ich es für wahr halten will.

Was endlich die Darstellung des Glaubens selbst im dritten Buche betrift, so ist hier nicht der Ort, weitläuftig von der Lächerlichkeit der gewöhnlichen hier auch ausgeführten Vorstellung der Teleologie der Natur zu sprechen, in welcher man sich freut, wie es mit der Welt immer besser werden soll. Einmal sey es ziemlich schlecht gewesen; jezt gehe es gottlob etwas besser; bald werde es ziemlich gut seyn, und nach einer unendlichen Zeit, d. h. niemals, da wird es einmal ganz außerordentlich gut seyn. Gut werden ist in der That ein sehr mißliches Ding für das, was nicht schon gut ist, und wenn es selbst die Welt wäre.

C. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.

Bis dahin glaube ich gezeigt zu haben, daß die Idee der Wissenschaftslehre durch Fehler der Selbstbeobachtung entstanden sey, und ihre Ausführung von eben denselben heftig afficirt werde. Es ist mir noch übrig von der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre zu sprechen. Seitdem man aber in der Subjekt-Objektivität des Ich und der Ursprünglichkeit des Selbstbewusstseyns, so wie in der intellektuellen Anschauung bestimmtere Formeln für das Princip des Fichtischen Systems gefunden hat: ist der Werth dieser Grundlage bey ihrer so sehr unbeholfenen und unbestimmten Sprache sehr gefallen. Doch da man sich noch manchmal auf ihre Scharfsinnigkeit beruft, und Fichte sonst noch nicht bestimmter über die Hauptsache gesprochen hat: so muß ich meine Protestation dagegen auch mit Gründen zu belegen suchen. Die Hauptsache sind hier die Grundsätze des Ganzen und die Methode. Von diesen beyden Gegenständen werde ich also im folgenden sprechen.

§. 1.

Erster schlechthin unbedingter Grundsatz.

Wir nehmen mit Fichte irgend einen Satz, der als Thatsache im empirischen Bewußtseyn vorkommt, und uns ohne Widerrede zugegeben wird; von diesem sondern wir die empirischen Bestimmungen so lange ab, bis dasjenige, was sich schlechthin nicht wegdenken, und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt, womit wir denn den gesuchten Grundsatz erhalten sollen: Darüber wollen wir weiter nicht streiten, sondern nur mit thun, was Fichte thut, indem wir seinen Nummern Schritt vor Schritt folgen.

1) „Wenn man irgend einen Satz z. B. den A ist A schlechthin und ohne Beweis anerkennt, so schreibt man sich das Vermögen zu: etwas schlechthin zusetzen.

2) „Wenn ich sage: A ist A, so sage ich nicht, daß A sey, sondern: Wenn A sey, so sey A.“ Dies ist unrichtig. Wenn ich sage: A ist A, so sage ich damit noch keineswegeS: Wenn A ist, so ist A. Jeder dieser Sätze ist ein identischer Satz, aber darum sind doch beyde nicht einerley, sondern im zweyten heißt das ist so viel als existirt, ist da, ein Begriff, der im ersten gar nicht vorkommt. Man erhält den zweyten, wenn man im ersten anstatt A, welches irgend einen Begriff oder Gegenstand verstellt, den problematischen Satz: A existirt, setzt. Das A im ersten Satz kann auch jeden Begriff bedeuten, dem im zweyten wird Existenz zugeschrieben, es muß also unter der Form des Subjektes im Urtheil, als Gegenstand vorgestellt werden. Schon dies bringt einige Unbestimmtheit in das folgende.

Weiter: „in dem Satz, wenn A ist, so ist A wird nicht gesetzt, daß A sey, sondern nur das Wenn, so ist es, welches schlechthin gesetzt wird, das heißt der nothwendige Zusammenhang zwischen beyden = X.“ Dies wird zweydeutig. X ist dasjenige, was eigentlich hier gesetzt wird; dies kann nun eben so wol dasjenige, welches hier eigentlich meine Handlung mein Setzen ist,

wenn ich setze: Wenn A ist, so ist A, als auch den eigentlichen Gegenstand meines Setzens in diesem Satze, das, was darin als seyend vorgestellt wird, bedeuten. Dies hat Folgen im nachstehenden:

3) „Unter welcher Bedingung ist nun A?

a) X wenigstens ist im Ich und durch das Ich gesetzt, denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urtheilt, und zwar nach X als einem Gesetze urtheilt, welches mithin dem Ich gegeben, und da es schlechthin und ohne allen weitern Grund aufgestellt wird, dem Ich durch das Ich selbst gegeben seyn muß."

Darin ist manches unbestimmte. Ich bin es, welcher urtheilt, ich setze X, also ist X durch mich gesetzt, aber zu sagen es sey in mir gesetzt, ist unbestimmt ausgedrückt. Das Setzen selbst im Satze: Wenn A ist, so ist A (A in der ersten Bedeutung) ist nicht als Inhärenz, sondern als Dependenz des Ich bestimmt, es ist eigentlich nur durch das Ich. X aber, wenn es das in jenem Satze eigentlich vorgestellte bedeutet, ist gar nicht im Ich, sondern findet selbst unabhängig von jedem setzenden Gemüthe statt, und wird nur durch dasselbe als seyend vorgestellt. Der Ausdruck: Ich urtheile nach X als einem Gesetze, ist falsch. X war der nothwendige Zusammenhang zwischen dem Subjekte A ist, und dem Prädikate A ist, im obigen Satze, welches durch das Wenn so angezeigt, und in jenem Satze eigentlich gesetzt, d. h. für schlechthin gewiß behauptet wurde; ich könnte jenen Satz ausdrücken schlechthin: X ist. X ist hier (nach der zweyten obigen Bedeutung) keine Eigenschaft und keine Handlung des Ich. Die Eigenschaft, vermöge welcher das Ich hier setzt, ist das Vermögen so zu urtheilen; diesem Vermögen kommt eine Handelweise zu, welche im allgemeinen durch ein Gesetz gedacht wird. Aber X ist nicht dieses Gesetz, sondern der Gegenstand des Setzens; welches Setzen selbst die Handlung des Ich, als Aeußerung dieses Vermögens ist. „Diese Handelweise ist dem Ich gegeben" ist unbestimmt und „ihm durch sich selbst gegeben" wird nicht bewiesen. Es folgt nur so viel: diese Handels

weise muß, so wahr Ich X setze, dem Ich zugeschrieben werden. Der von Fichte für die letztere Behauptung angegebene Grund: „Weil der Satz schlechthin und ohne allen weitern Grund aufgestellt wird," ist gar nicht treffend. Der Satz wird schlechthin behauptet, kann nur so viel sagen, er soll aus keinem andern Satze bewiesen werden sondern er ist für sich selbst einleuchtend, er bedarf keines anderweiten Erkenntnißgrundes; aber ein Grund im Ich, warum es diesen Satz der Identität setzt läßt sich sehr wohl angeben. Dieser ist nemlich, daß durch eine und dieselbe Handlung ein Gegenstand im Subjekt oder im Prädikat durch einen Begriff vorgestellt wird.

Unter b) werden verschiedene Bedeutungen des Wortes Setzen ohne Unterschied neben einander gebraucht. „X ist nur in Beziehung auf ein A denkbar; nun ist X durch das Ich wirklich gesetzt, mithin muß auch A durch das Ich und im Ich gesetzt seyn (durch das Ich gedacht werden), in so fern X darauf bezogen wird. Das Seyn von X aussagen und A einen Begriff denken, wird also hier beydes setzen genannt; setzen wäre demnach Vorstellen in der weitesten Bedeutung.

c) Enthält ein gänzlich irriges Raisonnement. Es heißt: „X bezieht sich auf dasjenige A, welches im obigen Satze die logische Stelle des Subjektes einnimmt, eben so, wie auf dasjenige, welches im Prädikate steht; denn beyde werden durch X vereinigt. Beyde also sind, in so fern sie gesetzt sind, im Ich gesetzt; und das im Prädikate wird unter der Bedingung, daß das im Subjekte gesetzt sey, schlechthin gesetzt; und der obige Satz läßt demnach sich auch so ausdrücken: Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt; oder — so ist es." Die letztere Formel für den Satz: Wenn A ist, so ist A, folgt keinesweges aus den angegebenen Prämissen. Denn nur unter der Bedingung, daß das A im Subjekt schlechthin gesetzt ist oder ist — ist auch das im Prädikat schlechthin; — unter der Bedingung aber daß ersteres, durch das Ich, gesetzt ist — ist auch letzteres durch das Ich gesetzt. So vieldeutig hier auch das Wort

setzen ist: so kommt also dennoch die Folgerung: Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es, nicht heraus; aus dieser aber eben soll weiter geschlossen werden.

Daher ist der erste Hauptsatz in 4) „Es wird demnach durch das Ich vermittelst X gesetzt: A sey für das urtheilende Ich schlechthin und lediglich Kraft seines gesetzt seyns im Ich überhaupt," der eben hieraus folgen soll, auch nicht bewiesen, und wird sich wol auch durch die Betrachtung keines identischen Satzes ableiten lassen. Der ganze Zusammenhang des Raisonnements ist hier unterbrochen.

Die weitere Folgerung ist dann der salto mortale zum vorausgesteckten Ziele; aber selbst in dem zuletzt angeführten Satze liegt noch kaum einige Vorbereitung für den Schlußsatz: „Es wird gesetzt, daß im Ich etwas sey, das sich stets gleich, stets ein und dasselbe sey; und das schlechthin gesetzte X läßt sich auch so ausdrücken: Ich = Ich; Ich bin Ich." Fichte wäre in der That sicherer und leichter zum Ziele gekommen, wenn er gerade zu den letzten Schlußsatz des ersten Paragraphen: „das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn" dem empirischen Bewußtseyn seines Schülers statt des Satzes: A = A, abgefragt hätte.

Was die Absicht dieses Raisonnements war, läßt sich eben so leicht einsehen, als daß sie dadurch nicht erreicht ist. Es sollte erstlich gezeigt werden, daß die Gesetze, nach denen wir Gewißheit und Wahrheit der Erkenntnisse bestimmen, subjektive Gesetze unsers Geistes seyen, oder wie Fichte sich ausdrückt: A sey für das Ich schlechthin und lediglich Kraft seines Gesetzt seyns im Ich. Um dies aber zu zeigen, hätte er weit mehr Vorbereitung, die ganze Kenntniß von dem Erkenntnißvermögen des Ich, der Organisation der Vernunft gebraucht; er hätte dies nur durch eine weitläuftige anthropologische Untersuchung erhärten können, den Stoff dazu aber leicht bey Kant gefunden. Am wenigsten durfte er sich mit der Betrachtung eines Urtheils begnügen, denn Urtheile sind es eben, deren

Gewißheit durch etwas anders begründet wird, nemlich durch unmittelbare Erkenntniß; in Rücksicht ihrer eben findet Irthum statt, alles unwahre in unsrer Erkenntniß besteht in Unwahren Urtheilen, er hätte also durchaus zur unmittelbaren Erkenntniß übergehen müssen, um über den angegebenen Satz etwas auszumachen. Zweytens aber soll die Ableitung des Grundsatzes selbst in einer sehr unbeholfenen Sprache darstellen, was Kant so ausgedrückt hat: Das ist als Verbindungswort im Urtheil bezeichnet die Einheit der transcendentalen Apperception. Lassen wir nun hier auch den Buchstaben des Fichtischen Raisonnements ganz fallen, und halten wir uns an den Geist, der gern darin ausgesprochen seyn wollte: so hat Fichte dennoch das Selbstbewußtseyn selbst mit der Einheit des Selbstbewußtseyns, mit der Einheit der transcendentalen Apperception verwechselt. Nicht das Selbstbewußtseyn, sondern die Einheit desselben, die ursprüngliche formale Apperception der Nothwendigkeit und objektiven Einheit ist das in jedem Urtheile sich gleiche X. Aber wie wollte er auch mit so unbedeutender Vorbereitung in diese schwersten Theile einer Theorie der Vernunft Licht bringen. Das Ich = Ich deutet höchstens nur in einer äußerst unbeholfenen Sprache das Selbstbewußtseyn selbst in seiner Identität an, aber bis zu jener Abstraktion, welche die ursprüngliche Einheit der Apperception rein darstellt, scheint sich Fichte nie erhoben zu haben. Er hätte in seiner Abstraktion anstatt vom ersten Ich bin Ich zum reinen Ich, (welches nach seiner neuesten Erklärung im sonnenklaren Bericht doch nichts weiter ist, als der Begriff von einem Ich überhaupt,) fortzuschreiten, das Ich dabey ganz fallen lassen, lieber zu dem A ist A zurückgehen, und darin die reine Einheit des Bewußtseyns festhalten sollen. Oder um mich Hegels Darstellung in seiner Diff. d. F. u. S. Systems zu nähern: anstatt in der Thatsache des reinen Selbstbewußtseyns das subjektive Subjekt-Objekt als Ich festzuhalten, hätte er sich bis zu der in der Indifferenz desselben liegenden reinen Identität erheben sollen. Aber, wer nicht vorher schon durch innere Erfahrung und Beobachtung das

Wesen seiner Vernunft kennt, der wird diese Abstraktionen nicht zu machen, oder wenn er sie macht, nicht richtig zu fassen wissen.

§. 2.

Zweyter seinem Gehalte nach bedingter Grundsatz.

Konnten wir mit dem ersten Grundsatze nichts ausrichten, so geht es uns mit diesem auch nicht besser. Durch die Richtigkeit des Satzes: Nicht-A ist nicht A oder — A nicht = wird hier unter den Thatsachen des Bewusstseyns das Entgegensetzen als eine Handlung des Ich aufgezeigt. Man behauptet hier, sie sey eine ursprüngliche nicht weiter abzuleitende Handlung des Ich. Nehme man aber unter allen gangbaren Bedeutungen des Wortes: Entgegensetzen, welche man will, oder ziehe man sich diesen Begriff aus dem gegebenen Satze selbst auf irgend eine richtige Weise, so ist die angegebene Behauptung unrichtig. Wir haben im allgemeinen an der Tafel der Reflexionsbegriffe eine Tafel der Entgegensetzungen, aber diese gehören zur mittelbaren logischen Vorstellungsart, nemlich zur Vergleichung, indem verschiedene Vorstellungen zugleich in einer innern Wahrnehmung aufgefaßt werden. Gehen wir aber weiter auf den Grund dieser Vorstellungsart zurück, so finden wir, daß sie zuletzt möglich wird, durch das Vermögen überhaupt mannigfaltiges vorzustellen oder zu setzen. Angenommen nun, Fichte nenne dieses entgegensetzen, und das ist das äusserste, was er darunter verstehen kann, was aber im gegebenen Satze nicht einmal unmittelbar liegt: so wird hier nur etwas und noch etwas davon verschiedenes gesetzt, das Ich und noch etwas, das nicht Ich wäre. Allein hieraus ließen sich die Folgerungen lange nicht ziehen, welche Fichte braucht, und da kommen wir auf eine der schlimmsten Verwechselungen von Begriffen im Fichtischen Systeme. Er versichert ausdrücklich, sein Nicht-Ich wäre kein diskursiver dem Ich entgegengesetzter Begriff, also ist es nur ein vom Ich verschiedenes, aber diese beyden Begriffe wider-

sprechend und verschieden seyn, werden im ganzen Systeme zusammengewirrt. Wenn ich einen Gegenstand von andern unterscheide nach den Begriffen von Einerleyheit und Verschiedenheit, so kommt ihm ein Merkmal zu, welches den andern nicht zukommt, und wenn der erste A ist, so könnte ich den andern Nicht-A nennen. Aber wenn ich ein Merkmahl einem andern entgegensetze, so wird durch das erste das Setzen desselben in einem bejahenden Satz, durch das andere das Aufheben desselben in einem verneinenden Satze an einem Subjekte verstanden, nach den Begriffen der Einstimmung und des Widerstreites, und dies bezeichnet gemeinhin die Logik mit Non-A; dort kam dem einen nur ein Merkmahl zu, welches dem andern abgesprochen wird, hier werden alle Merkmahle des einen Begriffes im andern als aufgehoben gedacht, und diese so klare Sache verwirrt Fichte auf eine wirklich unverzeihliche Weise, wie man 11) lesen kann: Von allem, was dem Ich zukommt, muß Kraft der bloßen Gegensetzung dem Nicht-Ich das gerade Gegentheil zukommen — mit welchem Satze im ganzen Fichtischen Systme ein unverzeihlicher Mißbrauch getrieben wird. Nur diskursive Begriffe können sich widersprechen, andere Vorstellungen sind nur verschieden.

§. 3.

Dritter seiner Form nach bedingter Grundsatz.

Es ist leicht zu sehen, daß mit den Grundsätzen hier eben nicht die identischen Sätze Ich = Ich und Ich nicht = Nicht-Ich gemeint seyen, sondern etwas anderes, was zwar nicht gesagt, aber doch vorausgesetzt wird. So ergiebt sich denn auch aus dem Ganzen, daß mit dem ersten angeblichen Grundsatz die Einheit der Vernunft, mit dem andern ihre Beschränktheit, die Bedingung angedeutet werde, jeden Stoff ihrer Erkenntniß als eines in mannigfaltigem zu setzen. Dem dritten Grundsatz wird dann die erste Folgerung aus diesen beyden Bestimmungen zu Grunde liegen, daß jede

Einheit in der Erkenntniß unserer Vernunft eine Einheit des mannigfaltigen, synthetische Einheit seyn müsse. So finden wir es dann auch, Fichte ist hier vorzüglich mit dem Postulate der Synthesis beschäftigt. Es liegen in diesen Grundsätzen eigentlich auf eine unbestimmte Weise die Elemente zu einer Deduktion der Kantischen Tafel der Kategorien, welche sich denn auch in der Ausführung des Buches nach und nach zeigt, (gleich anfangs schon hat man es mit der Vorstellung des mannigfaltigen in der Einheit also mit den Begriffen der Quantität und Qualität zu thun.) Allein dadurch die Verwechselung der Begriffe von Verschiedenheit und Widerspruch ein Irthum in das Raisonnement gekommen ist, so fordert die Fichtische Methode, von der wir gleich näher sprechen müssen, daß jede Synthesis in der Auflösung eines Widerspruches bestehen soll, und dadurch wird die Grundlage des Raisonnements über den dritten Grundsatz zu einer unschuldigen Spielerey mit Worten.

S. 24. A. 1) „In so fern das Nicht-Ich gesetzt ist, ist das Ich nicht gesetzt; denn durch das Nicht-Ich wird das Ich völlig aufgehoben. Nun ist das Nicht-Ich im Ich gesetzt; — Mithin ist das Ich im Ich nicht gesetzt, in so fern das Nicht-Ich darin gesetzt ist.

2) Aber das Nicht-Ich kann nur in so fern gesetzt werden, in wiefern im Ich ein Ich gesetzt ist, dem es entgegen gesetzt werden kann. Mithin muß in demselben, in so fern das Nicht-Ich gesetzt seyn soll, auch das Ich gesetzt seyn.“ Diese beyden Sätze widersprechen sich, wie läßt sich nun dieser Widerspruch ausgleichen? S. 27. 28 unter 6) — 8) erfährt man dadurch, daß Ich sowol als Nicht-Ich theilbar gesetzt werden, sich einander beschränken. Dann muß es wol mit dem völlig aufgehoben seyn des Ichs durch das Nicht-Ich unter 1) nicht so ganz seine Richtigkeit gehabt haben. Ueberhaupt aber muß der Leser wol sehr gutmüthig seyn, der bey diesem Widerspruch den Spaß nicht versteht, ehe die Erklärung kommt. Wenn ich entgegensetze, so muß ich eins und ein anderes, also nicht nur eins, sondern wenigstens zwey setzen.

Hier ist nun das Setzen des einen nicht das Setzen des andern, dies wird unter 1) unbestimmt ausgedrückt; beyde aber müssen mit einander gesetzt seyn, wird in 2) behauptet, welches dann recht wol zusammen besteht.

Hierdurch wird wol wenigstens deutlich geworden seyn, daß Fichtes Aufstellung der Grundsätze der Wissenschaftslehre ein mißlungener Versuch sey, eine Idee auszusprechen, welche er sich selbst nicht bestimmt genug dachte. Es ist leicht zu bemerken, wie diese Darstellung aus der oben aufgewiesenen verworrenen Idee von Wissenschaftslehre entspringen mußte. Der Zusammenhang des Ganzen zeigt uns, daß Fichte eigentlich die Principien für eine Theorie der Organisation unsrer Vernunft geben wollte, um daraus die synthetische Einheit im Systeme unsrer Erkenntnisse abzuleiten, daß er aber verleitet durch jene Idee versuchte, einer anthropologischen Wissenschaft, welche sich also auf innere Erfahrung gründet, die logische Form einer philosophischen Wissenschaft zu geben, welche es nicht mit einzelnen Thatsachen, sondern mit allgemeinen und nothwendigen Regeln in abstracto zu thun hat.

Es wäre mir also jetzt nur noch übrig, von der eigenthümlichen Methode der Wissenschaftslehre zu sprechen. Fichte spricht hiervon an mehreren Orten unter andern, in der nächsten Beziehung auf diese Grundlage der Wissenschaftslehre, hier in den Entwickelungen des dritten Grundsatzes. Er sagt S. 34.

3) „Antithetisch verfahren heißt im verglichenen das Merkmahl aufsuchen, worin sie entgegengesetzt sind; synthetisch verfahren heißt im entgegengesetzten dasjenige Merkmahl aufsuchen, worin sie gleich sind.

4) „Es ist keine Synthesis ohne Antithesis, und umgekehrt.

5) „Wir haben im dritten Grundsatze eine Synthesis zwischen dem entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich, vermittelst der gesetzten Theilbarkeit beyder vorgenommen — diese ist schlechthin möglich, man ist zu ihr ohne allen weitern Grund befugt.

6) „Alle übrigen Synthesen müssen in dieser enthalten seyn. — Unser ganzes Verfahren wird von nun an synthetisch seyn; jeder Satz eine Synthesis enthalten. — Wir haben demnach in dem durch die oberste Synthesis verbundenen Ich und Nicht-Ich, in so fern sie durch dieselbe verbunden sind, übrig gebliebene entgegengesetzte Merkmahle aufzusuchen, und sie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten seyn muß, zu verbinden: in den durch diese erste Synthesis verbundenen Entgegengesetzten abermals neue Entgegengesetzte zu suchen, diese durch einen neuen, in dem erst abgeleiteten enthaltenen Beziehungsgrund zu verbinden; und dies fortzusetzen, so lange wir können, bis wir auf entgegengesetzte kommen, die sich nicht vollkommen verbinden lassen und dadurch in das Gebiet des praktischen Theils übergehen.

7) „Antithesis und Synthesis sind nicht möglich ohne Thesis, d. h. ohne ein Setzen, durch welches ein A (das Ich) keinem andern gleich oder entgegengesetzt, sondern schlechthin gesetzt wird.

Ich habe hier nichts mehr über die Beziehung des Raisonnements auf den dritten Grundsatz zu sagen, sondern ich bleibe nur bey der Form dieser Methode dem antithetischen und synthetischen Verfahren stehen. In der gegebenen Erklärung und weitern Ausführung sind das antithetische und synthetische Verfahren offenbar nichts anders als die logischen Handlungen des Unterscheidens und Beziehens, und es ist fast lächerlich, wie diese Begriffe hier durch die Worte analytisch und synthetisch den Kantischen Begriffen gleich gestellt werden.

In beyden Fällen werden bey Fichte ja nur Merkmahle aufgesucht, welche in dem verglichenen schon liegen wodurch diese unterschieden oder unter ein gemeinsames Merkmahl gebracht werden sollen; beyde Fälle gehören also zur Analysis der Begriffe, es kann daraus nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gar keine neue Synthesis entstehen. Denn wenn ich einem Subjekte ein Merkmahl beylege durch wel-

ches es schon gedacht wurde (Jeder Vogel ist ein Thier), oder eins abspreche, durch dessen Gegentheil es gedacht wurde (Keine Pflanze ist ein Thier), so entspringt dies Urtheil aus der bloßen Analysis, selbst das erste, nach Fichte synthetische noch bestimmter als das letztere. Hingegen wenn ich verschiedene Merkmahle (z. B. Veränderung und Wirkung) erst zu dem Begriff eines Subjektes zusammenfasse, so enthält das Urtheil, worin dies geschieht, (Jede Veränderung ist eine Wirkung), eine eigne Synthesis dieser Merkmahle.

Das Fichtische antithetische und synthetische Verfahren sind also beyde seinen Worten nach nichts als analytisches Verfahren, Zergliederung von Begriffen. Aber Fichte versteht unter dem Aufsuchen des gleichen Merkmahls in Entgegengesetzten auch das Verbinden, und das Ganze bekommt in der Anwendung ein anderes Ansehen, indem, wie oben erwähnt, unter entgegengesetzt, verschieden seyn, und in Widerspruch seyn, verworren gedacht werden. Im Buche selbst besteht daher das antithetische Verfahren immer darin, daß man zwey widersprechende Sätze aus einem gegebenen folgert, und diesen Widerspruch in der Synthesis vereinigt. Ein logischer Widerspruch zwischen zwey Sätzen ist aber immer entweder nur ein Scheinwiderspruch, oder er wird auch unauflöslich seyn. Ein System durch eine Kette von aufzulösenden Widersprüchen darzustellen, ist also eine nichtige Idee. Man kommt aber doch im Buche von Begriff zu Begriff immer weiter, es wird also diesem Auflösen von Widersprüchen wol etwas anderes positives zu Grunde liegen müssen. Man kann hier wieder leicht bemerken, daß Fichte etwas anderes gesagt als gedacht hat; die logische Form des Vortrages ist etwas fremdartiges, welches dem anthropologischen Inhalte gar nicht angemessen ist.

Was nun dieser eigentliche Grund der Fichtischen Methode seyn mag, läßt sich aus andern Erklärungen, die er gibt, leicht abnehmen. Er erklärt alsdann das synthetische Verfahren als ein Anknüpfen eines Satzes an den andern, so, daß wenn A (als Grundsatz) gesetzt ist, A nicht gesetzt seyn könne, wenn B nicht gesetzt wird; B aber nicht gesetzt

werden könne ohne C u. s. ferner bis man auf A zurückkommt, wodurch der Kreis der Wissenschaftslehre geschlossen wird. Es darf hier aber B, C u. s. w. nicht als analytisch aus A herausgenommen vorgestellt werden, sondern es kommt das B als etwas neues zum A. C als etwas neues zum B u. s. f. hinzu, denn sonst verwandelte sich das Ganze wieder in eine bloße Analysis des A.

Gegen diese Beschreibung der synthetischen Methode drängt sich nun gleich die Einwendung auf. A, der Grundsatz erscheint als bedingt durch B seine Bedingung, C ist die höhere Bedingung vom B u. s. f. Es würde also hierdurch nur eine Reihe von Postulaten gemacht, indem man immer die Bedingung zum Bedingten hinzufordert. Anstatt, daß eine direkte Darstellung des Systems das Bedingte von seiner Bedingung ableitet, sucht man hier nur vorläufig die Bedingungen eines gegebenen Bedingten auf.

Drückten wir den Fichtischen Grundsatz Ich=Ich so aus: Ich bin, was ich bin: so könnte man zwar behaupten: die bloße Entwickelung seines Inhalts führe auf das ganze System unsers Wissens. Aber dieser Satz enthält die Mittel ihn zu entwickeln nicht in sich, und die Entwickelung könnte keine systematische Form erhalten. Alles nemlich, was nicht auf irgend eine Weise mittelbar oder unmittelbar mit mir in Gemeinschaft ist; also gar nicht auf mich einwirkt, das ist für mich gar nicht; die Welt für mich ist nur diejenige, die irgend mit mir in Gemeinschaft kommt, es wirkt also auch alles mittelbar oder unmittelbar auf mich ein, und trägt zur Bestimmung dessen bey, was Ich bin. Aber um dies von dem Satze: Ich bin, was ich bin, aus zu erörtern, müßte ich bald regressiv, bald progressiv verfahren; bald die subjektive, bald die objektive Gültigkeit der Sätze voraussetzen; ich erhalte kein System, und mit einer solchen Behauptung wird wol niemand etwas neues entdeckt, oder auch etwas nützliches gesagt haben wollen.

Oder man sehe die Darstellung im Buche selbst. Dem unabhängigen Selbstbewußtseyn des ersten Grundsatzes wird im zweyten das Setzen eines Nicht=Ich als Beschränkung

des ersten Bewusstseyns entgegengestellt. Hierin findet man einen Widerspruch, und wiewol man denselben schon im dritten Grundsatz aufgelöst glaubte, so sieht man doch, daß alle Auflösungen nur immer weitere Vertröstungen sind, ohne zu einem endlichen Ziele zu führen. Man fährt fort: Es muß ein Anstoß von aussen auf das Ich geschehen: das ist unmöglich, also muß dem Ich Einbildungskraft zukommen, ein Vermögen, den Gegenstand selbst zu produciren; aber der Anstoß muß doch noch da seyn, um die Einbildungskraft möglich zu machen — das Ich muß also das Nicht-Ich selbst bestimmen; aber der Anstoß muß doch noch da seyn, um das Ich hierzu zu bestimmen, das Nicht-Ich muß also doch im Gefühl (in der Empfindung) auf das Ich einwirken. Also wirkt doch entweder ein unabhängiges Nicht-Ich auf das Ich ein oder nicht. Mit Entscheidung dieses Streites hätte nun wol füglicher das System anfangen sollen, denn alsdann hätte man erst wahre Ableitungen machen können; man hätte entweder gleich anfangs das Ding an sich dem Ich zu fühlen gegeben, oder die Freyheit des Ich bestimmt, als ein Vermögen, eine Welt schlechthin zu setzen.

Doch dem sey wie ihm wolle. Es läßt sich noch auf eine interessantere Weise zeigen, daß diese Methode das nicht leistet, was gesucht wird. Die Fichtische Methode des synthetischen Verfahrens steht durchaus höher als sein System, und beherrscht dasselbe. Es war die Aufgabe alles unser Wissen von einem obersten Princip A (Ich=Ich) abzuleiten. Wie geschieht das nun hier? Dadurch, daß man zeigt, A könne ohne B nicht seyn u. s. f. Allein, wenn A das oberste und allein unmittelbare absolute Princip ist, so wird ja, wenn A gesetzt ist, dasselbe nicht bedingt, sondern unbedingt gesetzt werden müssen. Es kann also in diesem Setzen des A nicht liegen, daß B vorausgesetzt werde, um A setzen zu können, sondern die Methode muß noch höhere Principien im Rückhalt haben, wodurch erst die Bedingungen gemacht werden, welche aber unmittelbar nie erscheinen.

A ist also nicht das höchste Princip. Oder deutlicher; man sagt: A ist, wenn aber A seyn soll, so muß B seyn. Um den zweyten Satz setzen zu können, muß ich nun nothwendig mehr wissen, als das bloße A, welches doch das alleinige höchste Princip seyn sollte. Es muß irgend ein höheres Princip vorausgesetzt werden, durch welches überhaupt Bedingungen erkannt werden, unter denen A steht. Dieses Princip, welches die synthetische Methode voraussetzt, ist also ein noch höheres als A. Wenn mir nichts gegeben ist, wie hier, als eine unbedingte Thesis, Ich bin, oder nichts als eine unbedingte Synthesis: Ich bin, und im Gegensatz mit mir ist ein Nicht-Ich, so kann ich daraus wol vielleicht analytisch Folgerungen machen, aber durch sich selbst kann doch dies unbedingt gesetzte nicht auf Bedingungen leiten, unter denen es selbst steht; die Gesetze, unter denen diese Thesis steht, sind höher, als sie selbst, und in diesen müßte also zunächst das wahre Princip gesucht werden. Die Methode steht also höher, als das Princip, und so mit über dem System. Nirgends zeigt sich Fichtes Methode deutlicher von dieser Seite, als in den Deduktionen und Konstruktionen der Welt, wie wir sie leibhaftig vor uns sehen, aus und um den bloßen Begriff einer reflektirenden Vernunft, in seinem Naturrechte.

Doch Herr Fichte hat in den allerneuesten Erklärungen über die Wissenschaftslehre viel von ihren ersten Ansprüchen zurückgenommen, indem er sich den anfangs verworrenen Begriff derselben nur einseitig deutlicher macht. Dies wird sich aus folgendem ergeben.

D. Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie.

Die bestimmteste und deutlichste Erklärung über die Methode der Wissenschaftslehre gibt Fichte endlich im sonnenklaren Bericht über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. Dieses geschieht, wie folgt.

a) „Im ganzen Bewußtseyn eines endlichen vernünftigen Wesens ist enthalten folgendes:

1) Die Grundbestimmungen seines Lebens als solche, das gemeine Bewußtseyn, das in unmittelbarer Erfahrung vorkommende. Dies ist ein durchaus geschlossenes vollendetes System; für alle, lediglich die durchaus individuellen Bestimmungen abgerechnet, völlig dasselbe. Die erste Potenz.
2) Die Reflexion hierüber und Repräsentation desselben, das freye Trennen, Zusammensetzen ins unendliche; welches nach dem verschiedenen Gebrauche unsrer willkührlichen Thätigkeit verschieden ist. Die höhere Potenzen.
3) Eine vollständige Ableitung des Bewußtseyns der ersten Potenz ohne alle Rücksicht auf die wirkliche Erfahrung aus dem bloßen nothwendigen Verfahren der Intelligenz überhaupt. Die Wissenschaftslehre als absolut höchste Potenz. (S. 165 — 166.)

b) „Das gemeine Bewußtseyn der ersten Potenz ist ein systematisches Ganzes, welches aber im Leben sich nicht nach der Ordnung des Systems zeigt. Die Wissenschaftslehre besteht nun darin, daß sie dieses Bewußtseyn gemäß der Einheit dieses Systems im Bilde konstruirt, oder jedem in sich konstruiren läßt.

c) (S. 61.) „In diesen Grundbestimmungen macht die Wissenschaftslehre nun noch eine weitere Unterscheidung zwischen demjenigen, wovon jedes vernünftige Wesen behauptet, daß es für jedes andere vernünftige Wesen gleichfalls eben so sey und für alle Vernunft gelten müsse: und zwischen demjenigen, wovon jeder sich bescheidet, daß es nur für unsre Gattung für uns Menschen, oder wol gar nur für uns, als dieses besondere Individuum, da sey. Von dem letzteren sieht sie gleichfalls ab, und so bleibt für ihre Untersuchung nur der Umfang des ersteren übrig.

d) „Dabey verfährt nun die Wissenschaftslehre so: S. 81. u. f.) Sie faßt im reinen Selbstbewußtseyn die Einheit

Einheit dieses Systems auf, indem sie in denselben die Ichheit oder Subjekt-Objektivität als das absolut unbedingte und charakteristische des Selbstbewusstseyns aufstellt, als bloße Identität des Bewusstseyenden und Bewußten, abgesehen von meiner Individualität. Von diesen leitet sie denn weiter alle nähern Bestimmungen des Bewusstseyns bis zu einem durchaus bestimmten endlichen Selbstbewusstseyn ab.

e) (S. 100 — 116 u. f.) „Diese Ableitung geschieht aber keinesweges durch Begriffe oder etwas dergleichen, sondern durch (intellektuelle) Anschauung (gleich der der Mathematik.) Man geht von dem reinen Ich als der Anschauung in ihrer höchsten Abgezogenheit, der Grundhandlung der Intelligenz aus und leitet immer nur durch Fortleitung dieser Anschauung die nothwendigen weitern Bestimmungen dieser Handlung ab; mit jedem Schritt der gethan wird, fügt sich ein neues Glied an die Kette an, dessen nothwendige Anfügung eben in der Anschauung nachgewiesen wird.

f) „Die Evidenz dieser Darstellung beruht darauf, daß ich unmittelbar überzeugt bin, jedermann müsse in seiner Erzeugung seines Bewusstseyns in den Grundbestimmungen desselben eben so verfahren, wie ich."

Ich lasse hier die unter a) gemachte Unterscheidung auf sich beruhen und spreche einzig von den Angaben in Rücksicht der Methode. Diesen liegen zwey methodische Grundsätze zu Grunde. Erstlich, die Wissenschaftslehre soll aus Einem Princip dem reinen Ich entwickelt werden, welche Forderung der Einheit aber in der Darstellung des sonnenklaren Berichts nur Nebensache ist. Zweytens, die Wissenschaftslehre ist eine Wissenschaft aus Anschauung, nemlich eine Geschichte (nicht der Entstehung, sondern) des bestehenden Lebens der Intelligenz aus seiner innern Anschauung. Auf diese Anschauung kommt es mir nun eigentlich hier an. Fichte kommt auf dieselbe durch die Nachfrage nach der Evidenz und Nothwendigkeit der Erkenntniß

der Wissenschaftslehre und so mit aller Erkenntniß überhaupt. Er geht hier davon aus, daß er zeigt: wir muthen jedermann an, daß er in der Art sich seiner selbst bewußt zu seyn, in der Art Ich zu denken, eben so verfahre, wie wir; und zeigt dann an einem mathematischen Beyspiele, wie hier der Grund der Allgemeingültigkeit in der Anschauung liege und also das reine Ich eigentlich die Anschauung in ihrer höchsten Abgezogenheit sey. Dabey kommen aber wieder beträchtliche Fehler der Selbstbeobachtung vor.

S. 93. 94. u. f. zeigt Fichte, daß wir in der Art uns unser selbst bewußt zu seyn und andern Grundbestimmungen des Bewußtseyns überzeugt sind, daß jedes andere vernünftige Wesen darin eben so verfahren müsse, wie wir, und selbst uns wieder das gleiche Verfahren zumuthen müsse. Er fragt: Woher die Evidenz und Allgemeingültigkeit dieser Behauptungen? Dies soll an einem mathematischen Beyspiele gezeigt werden. S. 109 — 112. heißt es: „Durch die Konstruktion eines einzelnen bestimmten Triangels vermag ich Gesetze zu erkennen, welche für Dreyecke überhaupt gelten. Offenbar sehe ich also in der Allgemeinheit meiner Behauptung von der Bestimmtheit des Winkels und der Seiten, die ich voraus setzte und durch die dritte Seite schloß, ab. — Ich muß sonach auch in der Konstruktion des Triangels selbst und in meiner Beobachtung derselben von jener Bestimmtheit abgesehen haben. — In dieser Beobachtung blieb mir also nichts übrig, als das bloße Ziehen von Linien und Winkeln. Dieses sonach müßte es eigentlich seyn, was ich beobachtet hätte. — Dieses über alle Wahrnehmung hinausliegende Bewußtseyn meines Linienziehens wird nun Anschauung genannt."

Hier könnte man nun Fichte erstlich vorwerfen, warum er, der hier offenbar auf Kantische Abstraktionen weiter baut, in der Erklärung des Wortes Anschauung unnöthiger Weise die Terminologie ändert, da doch eben durch die Anschauung, nach Kants Wortbedeutung die Evidenz der

mathematischen Erkenntnisse begründet wird. Aber diese Abweichung ist nur Folge des Hauptfehlers in dieser Selbstbeobachtung.

Das Ziehen von Linien, das Konstruiren mathematischer Figuren ist für Fichte eine äußerst wichtige Handlung, auf welche sich viele seiner Erklärungen gründen. Er hätte aber leicht bemerken können, daß dieses Linienziehen und Konstruiren nur Nebensache bey der Untersuchung ist. Ich konstruire eine Figur, oder lasse den Schüler sie konstruiren, nur um ihm eine einzelne Anschauung vorzustellen. Hat der Lehrer die nöthigen Figuren z B. schon vorher auf dem Papier, ohne irgend darauf zu sehen wer sie konstruirt hat und wie sie konstruirt sind, so kann der Schüler eben so leicht an diesen schon fertigen Figuren, als an selbst gemachten, seine Beweise verstehen; die Handlung des Konstruirens selbst ist nur zufällig dabey.

Fichte hat darin vollkommen Recht, daß er die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit einer Erkenntniß von einer ursprünglichen Thätigkeit der Vernunft ableitet und ihre Evidenz davon, daß sie Anschauung ist. Er begeht aber darin einen Fehler, daß er unter der Selbstthätigkeit der Vernunft nur die willkührliche Thätigkeit in der Reflexion versteht, oder sich wenigstens dieselbe zu sehr nach der Form einer solchen willkührlichen Thätigkeit, wie z. B. hier die einzelne konstruirende Thätigkeit der Einbildungskraft im Gegensatz gegen die ursprüngliche Grundanschauung des Raumes ist, vorstellt. Eine richtige Selbstbeobachtung zeigt hier folgendes. Die Allgemeingültigkeit der mathematischen Erkenntnisse beruht darauf, daß sie ursprüngliche Handlungen der Vernunft sind; die Evidenz derselben aber darauf, daß diese Handlung eben ein Anschauen ist, d. h. eine solche Thätigkeit im Erkennen, deren wir uns unmittelbar (ohne Beyhülfe der Begriffe) wieder bewust werden. Allein einer ursprünglichen Handlung der Vernunft werden wir uns immer nur bey Gelegenheit eines einzelnen empirischen Bewusstseyns wieder bewust, dazu dient nun hier

das Linienziehen und Konstruiren der Einbildungskraft im einzelnen, wenn ich nicht schon gezogene Linien, konstruirte Figuren vor mir habe. Die mathematische Anschauung, auf welche es hier ankommt, ist also nicht, wie Fichte will, das Bewußtseyn meiner Handlung; sondern die Handlung selbst, deren ich mir bewußt bin, die ich dann wieder innerlich anschaue, z. B. mein ursprüngliches Anschauen des Raumes.

Dies gibt der Sache eine ganz andere Wendung. Nicht deßhalb ist die mathematische Erkenntniß nothwendig und allgemein, weil ich mir hier nur meiner Handlung bewußt bin, denn das empirische Anschauen ist eben so gut, wie das reine meine Handlung; ich bin das Anschauende, das Anschauen ist meine Thätigkeit; aber diese Thätigkeit ist bey der mathematischen Anschauung, worauf es allein ankommt, eine ursprüngliche, bey der Empfindung eine nur momentan erregte.

Jene Allgemeingültigkeit und Evidenz sind also in der That nur in der mathematischen Erkenntniß verbunden, indem hier die ursprüngliche Thätigkeit der Vernunft im Erkennen Anschauung wird. Philosophische Erkenntnisse hingegen, welche auch jene Allgemeingültigkeit haben, können doch dieselbe Evidenz nicht erlangen, denn hier wird die ursprüngliche Thätigkeit nicht Anschauung, sondern sie kommt erst mittelbar durch Begriffe, d. h. durch vermittelte Reflexion zum Bewußtseyn.

Wenn Fichte nun S. 114. sagt: „Die Anschauung ist daher die sich selbst unmittelbar als solche konstituirende Auffassung der Handelweise der Vernunft überhaupt auf einmal und mit einem Blicke. — Es läßt sich begreifen, wie auf diese Anschauung und auf sie allein unmittelbare Evidenz, Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit von allen und für alle, sonach alle Wissenschaftlichkeit sich gründet" — so dehnt er das, was für Mathematik gilt, viel zu weit aus. Allerdings wäre es eine leichte Sache um die Aufstellung der Philosophie oder der Wissenschaftslehre, wenn

sie eben auf solcher Anschauung beruhte, wie Mathematik. Aber das ist gerade die Schwierigkeit, daß für eine endliche Vernunft in Rücksicht der philosophischen Erkenntnisse keine solche Auffassung der Handelweise der Vernunft auf einmal und mit einem Blicke statt finden kann, indem sie in dem Wiederbewußtseyn ihrer Thätigkeit an den innern Sinn und den Abfluß der Erscheinungen in der Zeit gebunden ist, sie also nur theilweis und mittelbar zu dem Bewußtseyn ihrer ursprünglichen Handelweise gelangt.

Worauf beruht nun aber denn doch die Evidenz in jenem der Wissenschaftslehre zu Grunde liegenden? Wer Ich denkt, der denkt Identität des Subjektes und Objektes; dies setze ich von jedem voraus; wer Dinge außer sich anschaut, schaut sie im Raum an u. s. w. Worauf beruht hier die evidente Allgemeingültigkeit, wenn sie nicht, wie bey der Mathematik in einer unmittelbaren Anschauung liegen soll? Hierauf liegt die Antwort sehr nahe in Fichtes Worten S. 94: „dieses Verfahren ist der Gedanke Ich selbst." Ich zu denken ist nicht etwa ein Zweck, der durch vielerley Mittel erreichbar wäre, sondern ich bezeichne hier unmittelbar durch diese Worte eine bestimmte Handelweise. Der Satz heißt also: Wer Ich denkt, der denkt Ich; d. h. er folgt aus dem Satze der Identität. Und wer vernunftig ist, der denkt Ich, wie Ich, denn eben darum nenne ich ihn vernünftig.

Was aber die andern Grundbestimmungen des Bewußtseyns betrifft, welche (nach d) durch eben diese Anschauung herbeygeführt werden sollen: so irrt Fichte gar sehr, wenn er meint, diese würden mit gleicher Allgemeinheit ausgesprochen. Denn schon in der nächsten weitern Bestimmung, (welche er S. 97. durch die Worte andeutet: „Erscheint dir z. B. dieses Denken deiner selbst nicht als ein Uebergehen aus einem andern Zustand in diesen bestimmten), wird meine individuelle Vernunft, und alle die ihr gleich sind, als endliche Vernunft bestimmt, der ich denn doch eine nicht endliche entgegensetzen kann, und so kommen durch die nähern Bestimmungen, vermittelst der Anschauung, immer mehrere

Beschränkungen hinzu, wodurch ich immer weniger von aller Vernunft überhaupt und immer bestimmter nur von meiner eigenen spreche. Die Antwort des Lesers S. 98. „Es ist hier dieselbe unmittelbare Evidenz, wie oben," ist also nicht richtig.

Diese Sätze der Wissenschaftslehre müssen in Rücksicht des Bewusstseyns irgend einer Vernunft also eigentlich ausgesprochen werden: wenn du vernünftig bist, so denkst du ich; wenn die Grundorganisation deiner Sinnlichkeit ist, wie die meinige, so schaust du Dinge an in Raum und Zeit; wenn du Augen hast, die organisirt sind, wie die meinigen, so sehen die die Blätter jenes Baumes grün aus, wie mir u. s. w. Die Evidenz und Allgemeingültigkeit jener Sätze beruht nun auf folgendem: Erstlich, die Wahrheit der hypothetischen Sätze selbst auf dem Satze der Identität; zweytens, den Inhalt der Vordersätze oder Nachsätze erhalte ich aus meiner eignen innern Erfahrung; drittens setzen wir aber doch diese Uebereinstimmung mit andern Menschen voraus.

Was das erste betrifft, so läßt sich der Grund der Evidenz des Satzes der Identität hier nicht bestimmt angeben, denn es ist ein philosophischer Satz, in welchem eine ursprüngliche Handelweise der Vernunft nur mittelbar zum Bewusstseyn kommt. Diese ursprüngliche Handelweise aufzuzeigen, müsten wir die Organisation der Vernunft im reflektirenden Verstande, wie diese zum Vermögen des Begreifens, Urtheilens und Schließens wird, aufweisen, wozu hier nicht der Ort wäre; sie ist aber eben darum keine Anschauung, weil sie erst in und mit Begriffen im Bewusstseyn erscheint.

Zweytens, was in jenen Sätzen von mir ausgesagt wird, und, wenn ich von meiner Individualität abstrahire, also auch von jeder so wie Ich organisirten Vernunft, dieses entlehne ich allerdings aus der Anschauung, und zwar aus meiner innern Anschauung. Fichte irrt aber sehr, wenn er glaubt, daß die Evidenz dieser Anschauung mit denselben Ansprüchen auf Allgemeingültigkeit verbunden sey, wie die mathematische. Ich urtheile aus derselben vielmehr nur über mich, natürlich dann aber auch, nach dem Satze der Identität, über meines Gleichen.

Ich bestimme erstlich aus dem am meisten charakteristischen in meinem Wesen, dem klaren Selbstbewustseyn den Begriff der Vernunft, bestimme sodann meine Vernunft als eine endliche Vernunft, und bringe durch jede Bestimmung, die ich aus innerer Anschauung nehme, eine Beschränkung der Vernunft mehr hinzu, wodurch meine Vernunft als Art unter den möglichen vernünftigen Wesen überhaupt bestimmt wird. Gilt diese Anschauung nun einmal nicht für alle Vernunft, sondern nur für die endliche, wie will Fichte denn in ihr finden, daß iede endliche Vernunft wie die seinige organisirt seyn müsse? und führen uns nicht die letzten Bestimmungen dieser Anschauung selbst auf Unterschiede in der Organisation einer menschlichen Vernunft vor der andern? Kurz diese Anschauung ist durchaus nicht das, wofür Fichte sie ansieht, sondern sie entspringt durch Affektionen des innern Sinnes, ist eine innere sinnliche Anschauung, und hat zunächst nur Gültigkeit in Rücksicht meiner innern Beschaffenheit.

Daß wir aber dennoch durch diese Anschauung bis auf einen gewissen Grad die Organisation aller menschlichen Vernunft kennen lernen, dies beruht nicht auf einer mathematischen Allgemeinheit bey der Evidenz derselben, (dagegen ist schon die Beschränkung auf einen gewissen Grad,) sondern einzig und allein auf Wahrscheinlichkeitsschlüssen, in der Vergleichung meiner äussern Erfahrung mit der innern.

Die Anschauung, welche hier als Princip der Wissenschaftslehre erscheint, wird also von Fichte nur durch eine Täuschung für absolute Anschauung der unmittelbaren Vernunft gehalten, sie ist vielmehr sinnlich, und die Erkenntniß aus derselben ist innere Erfahrung. Es würde also, wenn wir dieser neuesten Beschreibung folgen wollen, die Wissenschaftslehre eine systematische erfahrungsmäßige Beschreibung der Organisation einer menschlichen Vernunft überhaupt seyn. Fichte kann hier gegen die psychologische Beschaffenheit ihrer Grundlage nichts einwenden, als daß das Wort psychologisch überhaupt nicht gebraucht werden soll, welches wir ihm gern zugeben und dagegen sagen, sie ist eine Wissenschaft aus anthropologischen Prämissen.

Alsdann versteht es sich von selbst, daß auf diese Weise die erste oben angeführte methodische Maxime der Ableitung von allem aus einem obersten Princip in dieser Wissenschaft höchstens, wenn es ganz gut geht, dazu dienen könne, um das durch die Kantische Theorie der Vernunft vollendet darzustellen. Etwas durchaus neues läßt sich damit nicht leisten, denn in jeder empirischen Wissenschaft ist das mannigfaltige das erste und unmittelbare, und nicht die Einheit.

Fichte hat also hier aus seiner ersten verworrenen Idee der Wissenschaftslehre, wie wir sie anfangs aufgewiesen haben, den philosophischen Theil ganz fallen lassen, und nur den anthropologischen zurückbehalten. Alsdann aber hat er sehr übel daran gethan, von einer solchen Idee so viel Aufhebens zu machen, damit so groß zu thun, und das unter seiner dunkeln Sprache verborgene als neue Entdeckung auszurufen. Ist denn nicht diese systematische Kenntniß von der Organisation der Vernunft eben das, was Kant unter dem Nahmen einer Kritik der Vernunft bearbeitet hat, um die allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse als ursprüngliche Handelweisen der Vernunft, welche den Inhalt der Mathematik und Philosophie ausmachen, daraus ableiten zu können? Hat denn nicht Kant mit mehr Genauigkeit, und wenigstens in einer weit verständlichern Sprache, als Fichte, dasselbe schon lang geleistet, womit Fichte erst einen Anfang gemacht hat? Was kann man nicht mit ein wenig renomiren und einem guten Vortrag in der Philosophie alles ausrichten!

Zweyter Abschnitt.

Beurtheilung der Grundlage von Schellings System der Philosophie nach den eigenen Darstellungen derselben in seinen neuesten Schriften.

Bey der ersten Uebersicht der Schellingischen Schriften nehmen sich diese aus, wie ein Protokoll aus der Rathssitzung der Elohim, in welcher sie sich über die Erschaffung der Welt berathschlagten, und einer nach dem andern seinen Plan vorlegte. Vergleichen wir sie aber näher mit einander, so findet sich eine durchgängig gleiche allen zu Grunde liegende Idee. In den frühesten Schriften: seiner Abhandlung über die Form der Philosophie und seinem Buche vom Ich, erscheint die bloße Form seiner Philosophie; in der ganzen Reihe seiner spätern Schriften sehen wir diese Form im Kampfe mit der Materie, in welchem sie endlich Sieger bleibt; so zeigt sie sich in der Ueberwältigung der Materie durch die Form vorzüglich im Journal für spekulative Physik.

Um die Grundlage dieses Systems kennen zu lernen, werden wir uns also nur an die neusten Darstellungen desselben halten. Dabey liegen zwey Hauptideen zu Grunde. Einmal wird die Fichtische Wissenschaftslehre zum Systeme des transcendentalen Idealismus ausgebildet; und zweytens wird diesem die Idee einer Naturphilosophie als einer durchaus dyna-

mischen spekulativen Physik entgegengesetzt. In Rücksicht des erstern führt Schelling die Fichtische Idee des reinen Ichs oder Subjekt-Objektes zur intellektuellen Anschauung der absoluten Identität fort, stellt in dieser, als dem höchsten Princip des Ganzen, die höchste Einheit der Einheit mit dem Gegensatz überhaupt dar, und weist so die durchgängige Identität des Endlichen in seiner Unendlichkeit mit dem Absoluten Ewigen, absolut identischen auf. Hierin liegt die oberste Grundlage seiner Spekulation überhaupt. Die zweyte ihm ursprünglich eigene Idee ist die Idee einer rein dynamischen Physik nicht nur im Gegensatz gegen die Atomistische, sondern im allgemeinsten Gegensatz gegen mathematische Physik überhaupt, indem ihm die einfache Aktion, die reine Kraft das tiefverborgene erste ist, dagegen das Substrat des Seyns die Substanz, (wovon die Mathematiker ausgehen, denen die Kraft auf den höchsten Fall nur das sekundäre ist), die letzte zu erklärende Folge wird.

Ich glaube im vorhergehenden gezeigt zu haben, daß welche tiefgedachte Idee auch den Fichtischen Systeme zu Grunde gelegen haben mag, es doch auf jeden Fall Fichten nicht gelungen sey, diese auszusprechen. Das gleiche von Schelling aufzuweisen, ist nun jetzt meine erste Absicht. Ich werde meine Beurtheilung deshalb nach den beyden angegebenen Ideen eintheilen müssen, indem ich erstlich die Darstellung der Grundlage seiner Spekulation in seinen neueren Schriften aufsuche, und mich dann zur Naturphilosophie wende.

A. Ueber die Grundlage der Schellingischen Spekulation überhaupt in seinem System des transcendentalen Idealismus und der Zeitschrift für spekulative Physik, zweyten Bandes, zweytes Heft.

Diese Grundlage von Schellings Spekulationen zeigt zwey verschiedene Ansichten, nach denen sie sich betrachten ließe: einmal die intellektuelle Anschauung als Organ aller Philosophie,

und dann das durch sie dargestellte Princip der absoluten Identität. Wir wollen uns fürs erste einzig an die Darstellung der Sache, wie Schelling sie bisher geliefert hat, halten.

Für oder wider die intellektuelle Anschauung läßt sich überhaupt polemisch nichts ausrichten, denn denjenigen, der zu sehen glaubt, kann ich nicht zu überreden hoffen, daß er nicht sehe; wol aber nach Gelegenheit, daß er das nicht sehe, was er zu sehen glaubt. Nach der neuesten philosophischen Terminologie zu reden, wird sich also der Streit zwischen Reflexionsphilosophie und intuitiver Philosophie nicht auf polemische, sondern nur auf eine rein kritische Weise ohne alle besondern Beziehungen entscheiden lassen. Dazu will ich später einen Versuch mittheilen.

Wir bleiben hier also bey der zweyten Ansicht, den obersten Punkt des Systems der Philosophie selbst. Schelling baut in seinen neusten Schriften auf der Grundlage fort, welche zuerst im System des transcendentalen Idealismus und dann am vollständigsten im zweyten Heft des zweyten Bandes der Zeitschrift für spekulative Physik erschienen ist. Wir fangen mit Beurtheilung des Systems des transcendentalen Idealismus an.

System des transcendentalen Idealismus.

Dieses Werk mußte schon deshalb mit Auszeichnung aufgenommen werden, weil es zuerst in dieser Art der Darstellung die Resultate von allen drey Kantischen Kritiken in einem Ganzen vereinigte. Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens baute einzig auf die Kritik der reinen Vernunft, und wurde durch den Einfluß der Kritik der praktischen Vernunft vernichtet; Fichtes Wissenschaftslehre besteht ganz eigentlich in dem Versuche, die Resultate dieser beyden Kritiken zu einem Ganzen zu vereinigen, aber es gelang ihm nicht auch die Resultate der Kritik der Urtheilskraft ganz in sein System zu verschlingen. Eine solche Vereinigung, und somit eine gewisse vollen-

dete Einheit des Ganzen stellt uns nun Schellings System des transcendentalen Idealismus auf.

Aber wir haben es hier mit dieser Schrift nicht in Rücksicht ihrer Resultate, sondern nur mit dem Quell des Eigenthümlichen derselben, ihrer Grundlage zu thun.

Diese zeigt ihren Ursprung aus der Fichtischen Wissenschaftslehre bey jedem Schritte, den man darin weiter geht. Wir werden bald finden, daß sie manchen Fehler mit diesen Fichtischen Raisonnement gemein hat, aber doch sich darinn vortheilhaft von denselben unterscheidet, daß bey den schon mehr verarbeiteten Begriffen und der mehr eingebildeten Sprache die Darstellung von einem festern Gesichtspunkte aus geschieht, und von den Verwirrungen, welche in der Fichtischen Idee der Wissenschaftslehre vorkommen, mehr frey bleibt. So ist es schon ein sehr vortheilhaftes Zeichen, daß hier mehr nur auf ein oberstes Princip, und nicht eben auf einen Grundsatz gesehen wird. Die Darstellung des Ganzen ist auf bestimmte Weise eine Geschichte der Organisation der Vernunft, in dem Fortschritte von der Empfindung zur produktiven Anschauung, von dieser zur Reflexion und endlich zum absoluten Willensakte. Ich komme zur Sache selbst und zwar mit Uebergehung der Einleitung gleich auf S. 24. u. f. indem von dem Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, von dem die Einleitung ausgeht, besser an einen andern Orte die Rede seyn wird.

Erster Hauptabschnitt.

Vom Princip des transcendentalen Idealismus.

Erster Abschnitt.

Von der Nothwendigkeit und Beschaffenheit eines höchsten Princips des Wissens.

---

1) „Wenn alles Wissen auf einer Uebereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven beruht, so besteht unser ganzes Wissen aus Sätzen, die nicht unmittelbar wahr sind die ihre Realität von etwas andern entlehnen. — Es muß also etwas allgemein Vermittelndes in unserm Wissen geben, was einziger Grund des Wissens ist."

Ich behaupte, daß hier ein Fehler der Selbstbeobachtung zu Grunde liegt. Die erste Folgerung ist unrichtig. Denn eben weil kein Satz unmittelbar wahr seyn kann, sondern nur durch etwas anders, so kann auch unser Wissen nicht aus bloßen Sätzen bestehen. Vielmehr sind alle Sätze nur eine Wiederholung des unmittelbar wahren, (der Anschauung und der freylich noch zu wenig bekannten unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft) für unser Wiederbewußtseyn des Wissens.

2) „Das System unsers Wissens muß den Grund seines Bestehens in sich selbst haben, d. h. das Princip desselben muß innerhalb des Wissens liegen."

3) „Dieses Princip kann nur eins seyn, denn die Wahrheit ist nur eine und in allem Wissen die gleiche."

4) „Es ist gar nicht die Rede von einem absoluten Princip des Seyns, sondern von einem absoluten Princip des Wissens, als solchen."

„Nun ist aber offenbar, daß, wenn es nicht eine absolute Grenze des Wissens — etwas gäbe, das nur, selbst ohne daß wir uns seiner bewußt sind, im Wissen absolut fesselt und bin-

det, und das uns, indem wir wissen, nicht einmal zum Objekt wird, eben deswegen, weil es Princip alles Wissens ist — daß es alsdann überhaupt nie zu einem Wissen, nicht einmal zu einem einzelnen kommen könnte."

„Für uns muß es irgend ein erstes Wissen geben, und dieses erste Wissen ist das Selbstbewußtseyn."

Ich mache hierin auf den Begriff des Princips aufmerksam, der unbestimmt gehalten ist. System wird ein ganzes von Erkenntnissen nur durch seine Form; das Princip eines Systems ist zunächst der Grund der Einheit in demselben, und es ist eben nicht nothwendig, daß aus ihm zugleich der Inhalt des Systems fließe: Alle Einheit in unsern Erkenntnissen ist synthetische Einheit, in welcher Einheit als Form und mannigfaltiges als Inhalt zusammentreffen, vielleicht aus verschiedenen Quellen.

Das unmittelbare im Wissen, worinn in 4) das Princip gesucht wird, ist daher mit dem genannten Grunde der Einheit eines Systems nicht nothwendig dasselbe. Jene absolute Grenze des Wissens, als solchen, ist ja, wenn wir nicht über das Wissen selbst hinaus gehen, schon in jeder Anschauung erreicht. Das Selbstbewußtseyn ist freylich das ursprünglichste im unmittelbaren; aber im Wissen, als bloßen Wissen, ist jede Anschauung eben so unmittelbar, wenn gleich nicht so ursprünglich als dasselbe.

Was S. 33. u. f. unter 5) gesagt wird, kommt auf eine unbestimmte Fichtische Formel hinaus, indem die logische Form der Wissenschaft und die eigentliche Form des Wissens nicht gehörig unterschieden werden. Die logischen Formen sind bloße Formen der Reflexion, das heißt Formen des Wissens um unser Wissen, und keinesweges die in abstracto vorgestellten Formen des Wissens selbst, wofür sie doch die Wissenschaftslehre in ihren Deduktionen immer ansieht. Die eigentlichen Formen des Wissens selbst sind vielmehr dasjenige, was Kant synthetische Erkenntnisse a priori nennt. Ob diese Benennung richtig sey oder nicht, mag hier unausgemacht bleiben: aber daß es etwas solches, wie die mathematische Anschauung, die naturwissenschaftlichen Grundbegriffe, mete

physische, praktische] und ästhetische Jedeen, in unserm Wissen wirklich gebe, wird niemand läugnen, der einigermaßen in diesen Gegenden der innern Erfahrung orientirt ist, und daß in diesen allein wirkliche Formen unsers Wissens enthalten sind, wird jeder finden, der sich mit Aufmerksamkeit beobachten will.

Die Folgen dieser Verwechselung zeigen sich sogleich.

Zweiter Abschnitt.

Deduktion des Princips selbst.

1) „Wissen wir irgend etwas, so ist dieses Wissen entweder ein bedingtes oder ein unbedingtes. — Bedingt? — so wissen wir es nur, weil es zusammenhängt mit etwas unbedingten. Also kommen wir auf jeden Fall auf ein unbedingtes Wissen."

Unbedingtes Wissen nennt Schelling hier also ein unmittelbares Wissen, wo ich weiß, nicht weil ich etwas anders weiß, sondern unmittelbar.

2) „Unbedingt weiß ich nur das, dessen Wissen einzig durch das subjektive nicht durch ein objektives bedingt ist. — Nun wird behauptet nur ein solches Wissen, was in identischen Sätzen ausgedrückt ist, sey allein durch das subjektive bedingt."

3) „Aber in allen Wissen wird ein Objektives gedacht als zusammentreffend mit einem Subjektiven. — In identischen Sätzen ist das Wissen bloß durch mein Denken bedingt. Wenn nun alle Sätze, in welchen Subjekt und Prädicat nicht bloß durch die Identität des Denkens, sondern etwas dem Denken fremdartiges, von ihm verschiednes vermittelt sind, synthetische heißen: so besteht unser ganzes Wissen also in lauter synthetischen Sätzen und nur in solchen ist ein wirkliches Wissen d. h. ein solches das sein Objekt ausser sich hat."

5) „Das absolut wahre kann nur ein identisches Wissen seyn; (2), da nun aber alles wahre Wissen synthetisch ist, so

muß jenes absolut wahre, indem es ein identisches Wissen ist, nothwendig zugleich wieder ein synthetisches seyn; wenn es also ein absolut wahres gibt, so muß es auch einen Punkt geben, worinn das identische und synthetische Eins ist oder einen Satz, der indem er identisch zugleich synthetisch und indem er synthetisch zugleich identisch ist.

Diese Darstellung ist sehr mißrathen, denn sie verwickelt sich den Worten nach in Widersprüche mit sich selbst.

a) Die letzte Aufgabe (5), einen Punkt zu finden, der identisch und synthetisch zugleich ist, ist unmöglich zu lösen; denn kein Satz kann, nach der in (3), gegebenen Erklärung zugleich identisch und synthetisch seyn. Synthetisch werden solche Sätze genannt, die nicht bloß durch mein Denken bedingt sind; der geforderte Satz müßte also bloß durch mein Denken bedingt seyn und zugleich nicht bloß durch mein Denken bedingt seyn.

b) Aus 2) folgt unmittelbar das Gegentheil von dem, was Schelling hier beweisen will. Er sagt: wenn es etwas unbedingt wahres geben soll, so ist dies nur in einem Puncte möglich, worinn das identische und synthetische, das nur durch ein Subjektives und das durch ein Objektives bedingte Eins sind, wo also Subjektives und Objektives Eins sind. Vorher in 2) heißt es aber: Unbedingt weiß ich nur das, dessen Wissen einzig durch ein Subjektives und nicht durch ein Objektives bedingt ist. Wenn also irgend wo ein Subjektives mit dem Objektiven Eins ist oder irgend wo das Subjektive mit dem Objectiven zusammenfällt, so gibt es da kein unbedingtes Wissen, denn ein solches wäre ja durch das dem Subjektiven gleiche Objektive, also doch überall durch ein Objektives, bedingt, das durch ein Objektives bedingte Wissen soll aber nicht unbedingt, sondern eben das bedingte Wissen seyn. — In den Punkt, wo objectives und subjektives, identisches und synthetisches Eins sind, fällt also nur ein bedingtes Wissen, d. h. das gerade Gegentheil von ersterm, oder es gäbe demnach vielmehr gar kein unbedingtes Wissen.

c) Die Bestimmung des unbedingten Wissens ist mißrathen. Nach 1) heißt es: ein bedingtes Wissen wissen wir

wir nur, weil es zusammenhängt mit einem unbedingten Wissen. Das unbedingte Wissen ist aber doch ein Subjektives; nun ist nach 2) das Wissen unbedingt, welches nur durch ein Subjektives bedingt ist, folglich ist jedes bedingte Wissen ein unbedingtes, welches sich widerspricht.

d) Sehen wir von der logischen Mangelhaftigkeit der Darstellung ab, so leitet sich alsdann die in 5) angegebene Aufgabe doch nur aus den Fehlern ab, die wir eben vorhin aufgewiesen haben, aus der Verwechselung der logischen Form mit der Form des Wissens überhaupt. Unser Wissen wird wieder (in 3.) als nur in Sätzen enthalten vorgestellt, und die Möglichkeit alles unbedingten im Wissen wird in die logische Identität des Denkens gesetzt (2.). Alsdenn könnte man wol getrost behaupten, es sey gar kein synthetischer Satz und eigentlich auch kein analytischer möglich, denn jeder Satz ist erst etwas vermitteltes, er wird erst durch eine unmittelbare Erkenntniß möglich auf die er sich bezieht. Wenn es aber eine unmittelbare Erkenntniß als Anschauung oder eine unmittelbare Erkenntniß der Vernunft gibt, von welcher die Einheit des synthetischen Satzes nur der Abdruck ist, so ist die Möglichkeit synthetischer Sätze leicht zu zeigen, ohne daß wir auf die von Schelling gemachte Forderung kommen. Es muß nur ein Punkt aufgewiesen werden, in welchem ein unmittelbares Wissen der Einheit des mannigfaltigen eintritt, welchen wir dann in jeder Anschauung und der mehr genannten unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft finden. Der Satz: alles mein unmittelbares Wissen ist nur durch das Subjektive bedingt, ist eben so wol für das synthetische Ganze unsers Wissens anwendbar als für die bloßen aus dem Denken selbst entspringenden analytischen Formen der Logik. Auch in der Anschauung ist mein Wissen nur mein Anschauen selbst, ich weiß und ich schaue an, ist hier einerley. Also nur durch meine subjektive Thätigkeit, nicht etwa durch ein einwirkendes Objekt wird im Wissen selbst mein unmittelbares Wissen bestimmt.

Dieses Raisonnement beruht also wieder auf dem früher bey Fichte schon gerügten Fehler, daß die logische Form des Systems mit der synthetischen Form des Wissens verwechselt

wird. Jedoch hängt Schelling nicht unbedingt von diesem Irthum ab, er findet den gesuchten Vereinigungspunkt des identischen und synthetischen vielmehr selbst nicht in einem Satze, sondern im reinen Selbstbewustseyn indem da der Punkt seyn soll indem Subjekt und Objekt unvermittelt Eins sind. Nehmen wir also den reinen Gehalt dieses Raisonnements, so erhalten wir folgendes.

S. 33. und a. a. O. erklärt Schelling bestimmt: er mache sich hier die Aufgabe willkührlich: Alle Bestimmungen des Wissens aus dem Wissen zu erklären unter der Voraussetzung, daß das Wissen ein selbstständiges und schlechthin unabhängiges sey. Hieraus wird sich nun allerdings folgern lassen: ein solches Wissen kan nur in der Identität des Subjektes und Objektes d. h. durch ein identisches Selbstwissen des Wissens von sich selbst bestehen und alle andern Bestimmungen desselben können nur in und mit dieser gegeben seyn. Schelling thut aber Unrecht dieses Selbstwissen des Wissens das Selbstbewustseyn zu nennen. Ich habe oben schon erinnert, daß im Selbstbewustseyn nur eine Identität des Wissenden und Gewusten, aber keinesweges eine Identität des Wissens und des Gewusten enthalten sey; aber eben auf letztere kommt es hier an.

Deswegen ist es ganz richtig das Ich, welches diese Identität des Wissens und des Gewusten seyn soll, wie Schelling gleich nachher thut, einen bloßen Akt, eine Thätigkeit, ein Werden zu nennen. (S. 45. u f) Ich will auch hier die Richtigkeit eines solchen Begriffes von Thun ohne thätiges, das thut und im Gegentheil auch die Unrichtigkeit der Behauptung S. 45. c) daß durch jeden Akt uns etwas, (doch wol von diesem Akte selbst verschiedenes)? zu Stonde kommt, nicht in Anspruch nehmen, wiewol das erstere bis auf Fichte für einen Widerspruch gehalten wurde und das letztere durch die innere Erfahrung widerlegt werden kann. Wir sehen nur, was aus unsrer Annahme unmittelbar weiter folgt.

Die Hauptsache, wodurch Schellings Raisonnement weiter geleitet wird, ist immer die, daß Gegensätze d. h. hier einander entgegenwirkende Thätigkeiten im Selbstbewustseyn aufgezeigt werden. Wir finden wieder ganz die fichtische Methode

der synthetischen Vereinigung von entgegengesetzten, nur daß wir es hier bestimmter mit einer Geschichte des Selbstbewußtseyns zu thun haben, das Aufheben logischer Widersprüche also nur Nebensache ist, indem eigentlich auf die Synthesis entgegengesetzter Thätigkeiten durch eine dritte gesehen wird. Ist dieses Spiel einmal eingeleitet, so mag es auch wohl mit gleichem Rechte bis zur Vollendung fortspielen. Es kommt also alles auf den ersten Schritt an. Wie wird bewiesen, daß das Selbstbewußtseyn eine Synthesis entgegengesetzter Thätigkeiten sey? Dies geschieht S. 67. u. f. dadurch, daß Schelling zeigt: Die Thätigkeit des ursprünglichen Wissens muß nothwendig unendlich und beschränkt zugleich seyn; es muß also der ursprünglich unendlichen Thätigkeit eine sie beschränkende entgegenstehen. Von diesem Beweise hängt die ganze Möglichkeit des Schellingischen transcendentalen Idealismus ab d. h. die Möglichkeit der Ableitung aller Bestimmungen des Wissens aus dem vorausgesetzten absolut selbstständigen Wissen, in der Identität des Wissens mit dem Gewußten.

Ich folge Schellings Sätzen Schritt vor Schritt: „Der allgemeine Beweis des transcendentalen Idealismus wird allein aus dem im vorhergehenden abgeleiteten Satze geführt: durch den Akt des Selbstbewußtseyns wird das Ich sich selbst zum Objeckt."

„In diesem Satze lassen sich sogleich zwey andere erkennen:

1) „Das Ich ist überhaupt nur für sich selbst Objeckt" u. s. w. Dies folgt nicht unmittelbar aus dem gegebenen Satze, wenn ich nicht die Allgenugsamkeit jenes Aktes mit voraus setze. Doch dieser Satz wird hier nicht weiter gebraucht

2) „Das Ich wird Objekt; also ist es nicht ursprünglich Objekt. Wir halten uns an diesen Satz, um von ihm aus weiter zu schließen."

a) Ist das Ich nicht ursprünglich Objekt, so ist es das entgegengesetzte des Objektes. Nun ist aber alles Objektive etwas ruhendes, fixirtes, das selbst keiner Handlung fähig, sondern nur Objeckt des Handelns ist. Also ist das Ich ursprünglich Thätigkeit. — Ferner im Begriff eines Objektes

wird der Begriff eines begränzten oder beschränkten gedacht. Alles Objektive wird eben dadurch, daß es Objekt wird, endlich. Das Ich also ist ursprünglich (jenseits der Objektivität, die durch das Selbstbewußtseyn darin gesetzt wird), unendlich — also unendliche Thätigkeit."

c) Daß diese ursprünglich unendliche Thätigkeit Objekt für sich selbst, also endlich und begränzt werde, ist Bedingung des Selbstbewußtseyns. Die Frage ist: wie die Bedingung denkbar sey? Das Ich ist ursprünglich reines ins unendliche gehendes Produciren, vermöge dessen allein es nie zum Produkt käme. Das Ich also, um für sich selbst zu entstehen muß seinem Produciren Gränzen setzen."

Von diesen Schlüssen hängt alles folgende ab, denn durch sie wird die erste Duplicität des beschränkbaren und beschränkenden in die Identität gesetzt. Wir unterwerfen sie daher einer genauern Prüfung, welche aber sehr gegen dieselbe ausfällt.

1) Ich zeige zuerst, daß fast bey jedem Schritte falsch geschlossen wird.

Das Ich wird Objekt; also ist es nicht ursprünglich Objekt; ist das Ich nicht ursprünglich Objekt, so ist es das entgegengesetzte des Objektes. Diese Folgerung ist unrichtig. Das Ich, als das selbstständige Wissen selbst, besteht, nach Schellings Voraussetzungen (S. 45. u. f.) wie wir so eben angeführt haben, hier in einem bloßen Akte, einem reinen Werden; es ist also nicht, sondern es wird; und es ist nicht deshalb nicht Objekt, weil es etwas anders ist, sondern weil es überhaupt nicht ist, sondern nur wird. Ueberhaupt kann das Ich keines wegeg das entgegengesetzte des Objektes seyn, denn im Ich, als dem ursprünglichen Akte des Wissens fallen ja gerade das Subjektive, das Wissen und das Objekt in absoluter Identität zusammen; es ist also das mit dem Objektiven identische Subjektive und nicht ihm entgegengesetzt.

Ferner: Gesetzt aber auch das Ich wäre das entgegengesetzte des Objektes, so ist doch der Schluß darauf nur dadurch gezogen, daß es erst Objekt wird und also nicht schon ist. Daraus folgt aber nur, daß es etwas vom Objekt verschiedenes

gewesen seyn muß und Entgegensetzung heißt hier so viel als Verschiedenheit. Dadurch werden die nachstehenden Folgerungen, besonders die auf die unendliche Thätigkeit des Ich unsicher. Denn daß das Ich nur Thätigkeit ist wissen wir schon aus dem vorigen, hier wird das Objekt als das entgegengesetzte der Thätigkeit beschrieben, darin unterscheiden sich also beyde schon, ob sie sich nun auch noch in Rücksicht des Endlichen und Unendlichen unterscheiden werden, können wir aus den angegebenen Daten nicht wissen.

Aber mit der Behauptung das Objekt sey das entgegengesetzte der Thätigkeit verwickeln wir uns schon wieder in einen neuen Widerspruch. Der Satz: Alles Objektive ist etwas, das selbst keiner Handlung fähig ist, muß laut alles vorhergehenden nothwendig falsch seyn, denn das Ich wird Objekt, das Ich kann aber nur Thätigkeit werden und seyn, also muß das Objektive auch Thätigkeit seyn können.

Ferner im Begriffe des Objektes wird der Begriff eines begränzten oder beschränkten gedacht. — Davon hätten wir ausgehen sollen, dann hätten wir die Unmöglichkeit dieses transcendentalen Idealismus ja gleich anfangs eingesehen. Das Ich, das unbeschränkte, selbstständige Wissen wird Objekt, also etwas beschränktes, folglich kan es nicht unbeschränkt seyn und wir müssen unsre ohnehin nur willkührlich angefangene Unternehmung aufgeben.

In dem Unbeschränkten z. B. dem Universum können wol entgegengesetzte Thätigkeiten sich einander beschränken, aber das Universum selbst wird von dieser Beschränkung nicht afficirt werden, sondern schrankenlos bleiben. Darauf käme es nun aber hier nicht an; nicht genug, daß im Ich (als einem Universum, einer Totalität und nicht reiner absoluter Identität) entgegengesetzte Thätigkeiten als sich beschränkend vereinigt aufgewiesen werden, das Ich selbst wird Objekt, also nach dem angeführten Satze beschränkt, es ist also kein Universum, sondern etwas im Konflikt des Universums begriffenes einzelnes — es gibt kein absolut selbstständiges Wissen.

Endlich: Das Ich also ist ursprünglich (jenseits der Objektivität die durch das Selbstbewußtseyn darin gesetzt wird), unendlich. — Unmöglich! Das Ich ist und wird ja nur durch das Selbstbewußtseyn und im Selbstbewußtseyn, ist und wird ja nur das Selbstbewußtseyn selbst, ist durchaus mit ihm identisch; es ist und wird also jenseits dessen, was durch das Selbstbewußtseyn darin gesetzt wird, gar nichts, also auch nicht unendliche Thätigkeit.

2) Schelling wird in dieser Deduktion seinem eignen Plane untreu.

Es sollte alles aus dem einen obersten Princip des Wissens, dem Ich=Ich oder dem Selbstwissen des Wissens um sich selbst abgeleitet werden. Hier geschieht aber gerade das Gegentheil: man schließt auf die Beschaffenheit dieses Ich (unter a.) gerade erst aus gewissen Bestimmungen des Objektes, indem man annimmt, von diesen müsse dem Ich das Gegentheil zukommen. Man weiß hier unmittelbar das Objekt sey keiner Handlung fähig, beschränkt, endlich, und schließt daraus erst: das Ich sey thätig, unbeschränkt, unendlich. Also ganz gegen die erste Voraussetzung leitet man nicht aus dem aufgefundenen Princip ab, sondern hat andere Quellen des Wissens neben ihm.

3) Woher weiß man nun also wol: daß alles Objektive etwas ruhendes, keiner Handlung fähig; jedes Objekt ein beschränktes sey und alles Objektive dadurch, daß es Objekt wird, endlich wird? Wo anders her als aus der innern Erfahrung? Hier treffen wir auf einen für Schellings Methode sehr wichtigen Satz der sich besonders in der Naturphilosophie deutlich macht. Seine Deduktionen und Konstruktionen sind durchgängig nichts als ein Wiedererzählen der aufgefundenen Erfahrungen in einer besondern Sprache. Er geht von einer ersten Voraussetzung aus; erklärt aber nicht aus dieser weiter, sondern sagt eigentlich nur: nun finden wir in der Erfahrung dieses A und dieses B. und dieses C, um dieses nach einander aus unsrer Voraussetzung abzuleiten, müssen wir nothwendig voraussetzen, daß auch noch dieses a und dieses b und dieses c sey; also anstatt abzuleiten, setzt man nur immer eine Hülfshypothese an die andere.

Bleiben wir hier bey unserm Falle stehen. Wir gehen von der Identität des Selbstbewusstseyns aus, nun zeigt uns aber die Erfahrung, daß es viele, endliche durch einander beschränkte Objekte des Wissens gebe, also müssen wir annehmen, daß im Wissen Beschränkungen vorkommen. Aber der Erfahrung nach kommt das Ich selbst als ein endliches und beschränktes Objekt vor, wir müssen also annehmen, daß es sich selbst andere Objekte entgegensetze u. s. w. Es wird also die Grundlage dieses transcendentalen Idealismus nichts anders seyn, als eine Beschreibung der Intelligenz gemäß der innern Erfahrung nach ihren Thätigkeiten im Erkennen und Wollen. Da er aber nicht für Erfahrungswissenschaft angesehen wird, so wird man nothwendig alles dieses bey falschen Lichte beobachten, zuweilen die Wahrheit treffen, eben so oft sie verfehlen, im Ganzen aber auf gewisse Formen (der Synthesis des entgegengesetzten) den meisten Werth legen, die doch nur in Worten bestehen.

4) Wir kommen also hier bey Schellings System des transcendentalen Idealismus wieder auf das nemliche Resultat, welches wir oben bey Fichtes Wissenschaftslehre so ausdrückten: die Methode des Systems steht höher als das System selbst. Man nimmt das Selbstbewusstseyn als einziges höchstes Princip an, findet aber sogleich, (freylich nur durch innere Erfahrung) daß es etwas bedingtes sey, das selbst noch unter höhern Bedingungen steht. Diese Bedingungen sind nun eigentlich erst das Princip aus dem die Methode ableitet, daraus entspringen die Gesetze über das, was Objekt und Subjekt seyn kann, was Akt, Produkt, setzen, entgegensetzen u. s. w. der ganze Apparat dieser Schulterminologie eigentlich bedeutet. Diese Bedingungen schleichen sich aber unvermerkt aus der Erfahrung in das System ein, und beleben es, ohne für das erkannt zu werden, was sie wirklich sind. Das Ganze besteht also in der That in einer bloßen Täuschung, welche durch Unkunde dessen veranlaßt wird, was man selbst thut, um seine Wissenschaft zu Stande zu bringen.

Schellings transcendentaler Idealismus ist also nichts anders als die Wissenschaftslehre nach ihrer anthropologischen Bedeutung, das heißt ein Versuch zur transcendentalen Kritik,

der aber mißlingen muß, weil man einer falschen Methode folgt.

Zeitschrift für spekulative Physik.

Zweyten Bandes zweytes Heft.

Darstellung des Systems der Philosophie.

a) Diese Darstellung vernichtet sich selbst.

Schelling nennt das System des transcendentalen Idealismus und den Entwurf eines Systems der Naturphilosophie selbst nur einseitige Darstellungen eines Systems, welches hier erst in seiner Vollendung erscheint. Mit dieser neuesten Darstellung ist aber erst ein so kleiner Anfang gemacht, daß außer der Grundlage nur der Anfang des Naturphilosophischen Theils erschienen ist. Wir bleiben also fürs erste bey dieser Grundlage stehen. Meine Beurtheilung folge derselben Schritt vor Schritt.

§. 1. „Erklärung. Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft oder die Vernunft, in so fern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird."

Diese Vorstellung der Vernunft wird erhalten dadurch, daß man im Denken der Vernunft vom Denkenden selbst abstrahirt.

§. 2. „Außer der Vernunft ist nichts und in ihr ist Alles. — Denn man setze, es sey etwas außer ihr, so ist es entweder für sie selbst außer ihr; sie ist also das Subjektive, welches wider die Voraussetzung ist, oder es ist nicht für sie selbst außer ihr, so verhält sie sich zu jenem außer ihr wie Objektives zu Objektiven, sie ist also Objektiv, allein dies ist abermals gegen die Voraussetzung §. 1. Es ist also nichts außer ihr und alles in ihr."

Der Schluß des Beweises geht zu schnell. Aus dem Beweise folgt allerdings, daß nichts außer der Vernunft §. 1.

seyn könne, aber nicht deshalb, weil alles in ihr ist, sondern deshalb, weil alles Seyn durch sie aufgehoben wird. Es folgt aus §. 1. unmittelbar, daß die Vernunft weder Subjektives noch Objektives sey, wo aus auch der Beweis §. 2. geführt wird. Aber alles, was ist, ist entweder für sich oder für ein anderes. Für jemand, für etwas seyn heißt sich zu demselben wie Objektives zu Subjektiven, oder mittelbar, indem beyde wieder für ein drittes sind, wie Objektives zu Objektiven verhalten. Ist also etwas für sich, so wird es sich selbst Objekt, wider die Voraussetzung §. 1.; ist es für etwas anders, so ist es Objekt dieses anderen, ebenfalls wider die Voraussetzung §. 1. Also ist die Vernunft überhaupt nicht, sondern es ist in ihr vielmehr alles Seyn aufgehoben.

Doch dieser Satz ist nur vorläufig. Wir kommen zu §. 3. dem eigentlichen Axiom des Ganzen.

In §. 1. sind eigentlich nur die Bedingungen der erwähnten Abstraktion angegeben, was durch diese Abstraktion positiv vorgestellt wird ist nun:

„§. 3. Die Vernunft ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich."

Ueber diesen Satz ist hier nicht zu streiten, denn er ist das Axiom des Ganzen. Wer ihn nicht zugibt, der ist der intellektuellen Anschauung nicht mächtig, der kann sich das wahre an sich, das Absolute nicht wieder zum Bewußtseyn bringen, für eine solche schlafende Intelligenz ist die ganze Darstellung nicht geschrieben. Also weiter:

„§. 4. Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft und da außer der Vernunft nichts ist, für alles Seyn, ist das Gesetz der Identität, welches in Bezug auf alles Seyn durch den Satz A = A ausgedrukt wird. — Der Beweis folgt aus §. 3. und den vorhergehenden unmittelbar."

Nicht so ganz. Dieses höchste Gesetz ist vielmehr nur aus der zweyten, zweydeutigen Hälfte von §. 3. abgeleitet, aus dem Satze: Die Vernunft ist schlechthin sich selbst gleich, A = A, oder dem Wesen nach: Vernunft = Vernunft. Aber weit reiner ist der erste Satz in §. 2.: die Ver-

nunft ist schlechthin (im absoluten Sinne) Eine. Hieraus folgt aber vielmehr das Gesetz der Einheit in und von Allem, der Allheit von Einem, das reine ἓν καὶ πᾶν; Eins ist alles und Alles ist eins.

Indessen wir wollen auch hier noch den Schellingischen Sätzen weiter folgen.

„§. 6. Das einzige Seyn, welches durch den Satz A = A gesetzt wird, ist das der absoluten Identität selbst."

„§. 8. Die absolute Identität ist schlechthin."

„Zus. 1. Es gehört zum Wesen der absoluten Identität zu seyn."

„Zus. 2. Das Seyn der absoluten Identität ist eine ewige Wahrheit."

„§. 9. Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität."

„Zus. Das Seyn gehört eben so zum Wesen der Vernunft, als zu dem der absoluten Identität."

„§. 10. Die absolute Identität ist schlechthin unendlich."

„§. 11. Die absolute Identität kann als Identität nie aufgehoben werden."

„§. 12. Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst."

„Zus. 1. Alles was ist, ist an sich Eines. Dieser Satz ist die bloße Inversion des vorhergehenden, und folgt daher unmittelbar aus demselben."

„Zus. 2. Die absolute Identität ist das einzige, was schlechthin oder an sich ist; also ist alles nur in so fern an sich, als es die absolute Identität selbst ist, und in so fern es nicht die absolute Identität selbst ist, ist es überhaupt nicht an sich."

Hier fehlt noch ein Zusatz, von dem die folgenden Sätze: „Nichts ist dem Seyn an sich nach entstanden; nichts ist an sich betrachtet endlich u. s. w. nur Bruchstücke sind. Nemlich der Satz: Zwischen dem an sich und dem nicht an

sich ist keine Differenz; alles ist an sich und nichts ist nicht an sich; es ist überall keine Differenz möglich, denn alles, was ist, ist absolute Identität und schlechthin Eines.

Dieser Satz läßt sich auch noch aus andern Paragraphen ableiten.

Erstlich „§. 22. Zus. Es findet zwischen Subjekt und Objekt kein Gegensatz an sich statt." Darüber, daß jeder mögliche Gegensatz ein Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt seyn mußte, kann hier kein Zweifel statuirt werden. Nun müßte die Differenz zwischen dem an sich und dem nicht an sich doch an sich seyn; sie ist also überhaupt nicht.

Zweytens nach §. 23. ist keine andere als quantitative Differenz möglich. Nach §. 25. ist in Bezug auf die absolute Identität keine quantitative Differenz denkbar. Nun ist aber alles (§. 12.) nicht nur in Bezug auf die absolute Identität, sondern sogar die absolute Identität selbst, es ist also überhaupt keine Differenz und kein Gegensatz, weder an sich noch nicht an sich denkbar.

Was sollen wir nun mit dieser widersinnigen Behauptung, daß überhaupt gar keine Differenz, keine Mannigfaltigkeit denkbar sey, anfangen? Ich bleibe bey Schellings eignen Worten. Aus §. 25. wird im Zusatz gefolgert: „Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Identität möglich," durch dieses außerhalb entstehen dann die Begriffe der Totalität und des Universums, auf denen alles folgende beruht. Aber nach §. 2. §. 3. und §. 12. ist überhaupt kein außerhalb der absoluten Identität möglich: dieser Zusatz ist also der mit klaren Worten ausgesprochene Beweis, daß wenn es Erkenntniß, Wissen oder Philosophie geben soll, diese nur mit der Umstürzung des hier vorausgesetzten Grundaxioms bestehen könne, und wir sind wieder auf den Punkt gekommen, auf dem die Schellingische Spekulation sich selbst vernichtet.

Jene reine und ungetrübte Identität und Einheit kann auch nicht einmal als das an sich im Verhältniß zu unserm Wissen als einem nicht an sich bestehen, sondern hat für das

Wissen überhaupt weder Sinn noch Bedeutung. Wenn das an sich in unsrer Erkenntniß das positive wäre, und nicht einzig durch die höchste aller Negationen gedacht würde: so wäre überhaupt gar kein: nicht an sich, denkbar. denn das Nicht an sich kann doch nur dadurch etwas seyn daß es an der Realität des an sich Theil nimmt, wird ihm aber das an sich selbst positiv an die Seite gestellt, so wird es so fort selbst zu einer bloßen Negation, der gar kein Gehalt zu Grunde liegt, zu einer Negation der Realität überhaupt, zu einem bloßen Nichts.

Der Kunstgriff durch welchen Schellings Darstellung des Systems der Philosophie aus ihrem Axiom herausgebreitet wird, anstatt in ihm zu versinken und in ihm beschlossen zu seyn ist der, daß in und mit der absoluten Identität schon eine Duplicität und nicht nur diese, sondern Multiplicität ins unendliche gesetzt wird, so viel man auch dagegen protestirt.

Anstatt von der absoluten Einheit der Vernunft auszugehen nach §. 3. wird in §. 4. durch die Formel einer absoluten Identität, da Identität oder Einerleyheit schon etwas relatives ist, wenigstens Platz gewonnen für ein Zeichen, welches außer dem zweymal gesetzten A noch das Gleichheitszeichen enthält. Wenn nun gleich anfangs nur die totale Indifferenz der Subjektivität und Objektivität berührt wird, so legt man hierdurch doch schon ihre mögliche Differenz mit hinein.

Ferner §. 17. wird auf eine unrechtmäßige Art der Beweis erschlichen: es gebe eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität. Dadurch ist wenigstens Erkenntniß als ein Subjektives in seiner Differenz mit dem Objektiven gesetzt und somit wäre Duplicität da. Aber diese würde wenig weiter helfen, daher muß erst §. 23. die Multiplicität ins unendliche von quantitativen Differenzen erschlichen werden, aus der man denn wol endlich ein Universum wird construiren können. Ich behaupte hier der Beweis von §. 17. und von §. 23. sey bloße Erschleichung.

„§. 17. Es gibt eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität und diese ist unmittelbar mit dem Satze A = A gesetzt.

Denn es gibt ein Erkenntniß derselben überhaupt. §. 7." Dies soll also aus §. 7. folgen, der lautet: „Die einzige unbedingte Erkenntniß ist die der absoluten Identität. Denn der Satz A = A ist, weil er allein das Wesen der Vernunft ausdrückt, auch der einzige unbedingt gewisse, aber unmittelbar durch diesen wird auch die absolute Identität gesetzt. „Hier ist offenbar nur bewiesen, daß, wenn eine Erkenntniß der absoluten Identität ist, diese die einzig unbedingte sey; daß aber eine solche sey, mußten wir freylich voraussetzen, eben weil wir von der Identität sprechen. Bewiesen ist abernichts, sondern die Nothwendigkeit jener Voraussetzung ist vielmehr eine Folge davon, daß wir ohne Differenz überhaupt keinen Inhalt der Erkenntniß haben. Differenz aber muß eben so ursprünglich als die Einheit in und mit dieser gesetzt werden und es gibt nicht Differenz (Duplicirät) überhaupt, sondern immer nur diese oder jene bestimmte Differenz. Die Erkenntniß unserer Vernunft ist, abstrahirt von den einzelnen sinnlichen Erregungen derselben nichts als eine leere Form, und wenn die „Natur der Philosophie alles Nacheinander und außer einander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die blosse Einbildungskraft in das Denken einmischt, aufhebt:" so sieht sie in den Dingen nichts als Realität überhaupt unter der Form der Aufhebung der Schranken aller endlichen Realität.

Ferner „§. 23. Zwischen Subjekt und Objekt ist keine andere als quantitative Differenz möglich. Denn 1. es ist keine qualitative Differenz denkbar. Beweis. Die absolute Identität ist unabhängig von A als Subjekt und Objekt (§. 6.) und sie ist in beyden gleich unbedingt. Da es nun dieselbe gleich absolute Identität ist, welche als Subjekt und Objekt gesetzt ist, so ist keine qualitative Differenz möglich" — Weßhalb nur keine qualitative Differenz? was thut das qualitative zur Sache, es folgt ja aus dem Beweise unmittelbar, daß gar keine Differenz möglich sey. Aus dieser willkührlichen gar nicht abgeleiteten Unterscheidung einer qualitativen und quantitativen Differenz wird nun weiter geschlossen, man nimmt den Satz nur in der willkührlichen Beschränkung auf Qualität, es ist also auch

wieder nur sein negativer Theil wahr. Allerdings folgt hier, daß keine qualitative Differenz möglich sey, aber auch keine quantitative, denn es ist überhaupt keine. Auf die quantitative Differenz wird aber hier nur aus dem Nichtseyn der qualitativen geschlossen. „Es bleibt sonach 2. da keine Unterscheidung beyder in Ansehung des Seyns selbst möglich ist, nur eine quantitative Differenz das heißt eine solche, welche in Ansehung der Größe des Seyns statt findet übrig." Der positive Theil des Beweises ist also bloße Erschleichung.

b) Ueber Schellings Gegensatz des Subjektiven und Objektiven.

Aus den bisher gesagten wird deutlich seyn, daß diese ganze Schellingische Darstellung seines Systems der Philosophie sich in ihrer Grundlage selbst vernichtet. Aus der absoluten Einheit oder Identität selbst werden wir keine Mannigfaltigkeit oder Differenz heraus zwingen; diese muß vielmehr eben so unmittelbar als jene als zweytes Element zu unsrer Erkenntniß hinzukommen. Das scheinbare Princip dieser Darstellung, wie es in §. 3. und §. 4. ausgesprochen wird, ist also nicht das wirkliche, sondern es liegt wenigstens noch der als nothwendig vorausgesetzte Gegensatz des Subjektiven und Objektiven als gleich ursprünglich mit der absoluten Identität zu Grunde. Dieser Gegensatz des Subjektiven und Objektiven ist eigentlich das erste und oberste in Schellings Spekulation, von diesem geht das System des transcendentalen Idealismus eben wie diese Darstellung aus. Subjekt und Objekt, subjektives und objektives, Vorstellung und Gegenstand, Begriff und Anschauung, ideelles und reelles, Wissen und Seyn bezeichnen ihm den nemlichen ursprünglichen Gegensatz. Ich behaupte aber, daß er diesen nicht richtig spekulativ zu nutzen gewußt hat.

Schelling sagt im S. d. transc. Ideal Einl. §. 1. „Wir können den Inbegriff alles bloß Objektiven in unserm Wissen Natur nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heisse das Ich oder Intelligenz. Beyde Begriffe sind sich entgegengesetzt. Die Intelligenz wird ursprünglich gedacht als

das Vorstellende, die Natur als das bloß vorstellbare, jener als das bewußte, diese als das bewußtlose." An andern Stellen wird hingegen statt des Gegensatzes von Subjekt und Objekt auch der von Seyn und Wissen, der von Vorstellung und Gegenstand gebraucht. Schelling hat hier unvorsichtig eine falsche Fichtische Abstraktion ohne Prüfung mit aufgenommen.

Erstlich der Natur entgegengesetzt ist die Freyheit. Es liegt im obigen also die Voraussetzung, daß Intelligenz, das Vorstellende, bewußte und das freye eins und dasselbe sey. Die Sphäre des Bewußtseyns soll schon die Sphäre der Freyheit seyn. Diese falsche Behauptung fanden wir oben weitläuftig von Fichte auseinander gesetzt in der Bestimmung des Menschen, erstes Buch. Aber es steht ja das Bewußtseyn, die Intelligenz eben so gut unter Naturgesetzen, als die äußere Natur, ihr gehört die ganze innere Natur. Wir erklären das Anschauen und Denken, das Erkennen und Wollen eben so aus nothwendigen Gesetzen der innern Natur, wie wir die Erscheinungen der Elektricität und des Magnetismus Gesetzen der äußern Natur unterwerfen. Hieraus wird schon erhellen, daß der Gegensatz zwischen Natur und Intelligenz kein reiner Gegensatz sey, indem sich beyde einander nicht wechselseitig ausschließen.

Zweitens dadurch, daß man den Gegensatz des Vorstellenden und Vorstellbaren mit dem des Vorstellbaren und der Vorstellung gleich setzt, wird die berühmte heroische Abstraktion von Fichte mit aufgenommen, welche Schelling selbst einmal als einen der niedern Grade der Einweihung in die Geheimnisse der Transcendentalphilosophie angibt; nemlich die Abstraction durch welche das Ich als reiner Akt, als bloßes Thun vorgestellt wird, nach der man Thun ohne thätiges, Handlung ohne handelndes, Werden ohne etwas das wird und ohne ein zu Grunde liegendes Seyn, Kausalität ohne Ursach accidentelles Seyn ohne Substanz denken kann. Fichte pflegt zur Nachfertigung dieser Abstraction zu sagen, daß nur die Vernunft genöthigt sey immer ein Substrat beym wandelbaren hinzuzudenken. Dies ist aber eine nichts besagende Erklärung. Unsre Vernunft ist eben so gut nur genöthigt das

Thun, das Handeln zu denken, als das thätige und handelnde dabey. Beyde gehören in einem Bewußtseyn der Vernunft ohne Trennung zusammen; nur daß das Thun selbst dem Sinne näher liegt und das Bewußtseyn desselben also unmittelbarer in die Wahrnehmung fällt. Diese ganze Abstraction ist wieder durch mangelhafte Selbstbeobachtung der Art, wie wir erkennen, entstanden. Ihr Ursprung ist leicht nachzuweisen.

Die Skeptiker (z. B. Hume und Aenesidemus) wurden, durch ihre Bemühung im Streite mit dem Rationalismus ohne Vernunft und doch nicht unvernünftig zu seyn, auf das Experiment geleitet, das Selbstbewußtseyn aus sich selbst heraus zu radiren, und dann doch noch die einzelnen sinnlichen Erregungen desselben in dem Bewußtseyn unserer veränderlichen Thätigkeiten übrig zu behalten, um so die Trennung des Sinnes von der Vernunft und die Hülflosigkeit der Vernunft im Hinzusetzen von Substraten an der innern Erfahrung zu demonstriren. Aber das Unternehmen mußte mißlingen, denn was an sich eins ist, läßt sich nicht in getrennte Theile auseinander legen; in unsrer Sinnlichkeit ist aber die Vernunft selbst, und der Sinn ist nichts anders als die Empfänglichkeit der Vernunft, es war also unmöglich in irgend einer Erkenntniß den bloßen Antheil des Sinnes für sich darzustellen, dem die Skeptiker, indem sie immer mit den Empirikern gemeine Sache machen, allein trauen. Auf keinen Fall durfte da von Thätigkeiten, Handlungen, Produkticitäten u. s. w. gesprochen werden, denn diese sind immer noch vom Substrate afficirt; wenigstens hätte die Abstraktion doch bis zum bloßen vorübergehenden schlechthin, dem nakten Werden ohne werdendes und geworrdenes sich fortsetzen sollen.

Fichte nahm nun, um ganz sicher zu gehen, eben dieses selbst von den Skeptikern nicht geläugnete sinnliche Residuum der innern Erfahrung, als das einzig unmittelbare in der Erkenntniß, auf und hoffete so sicher auf festen Grund zu bauen. Er beging dabey aber den sonderbaren Fehler, daß er hier gerade das reinliche ursprüngliche Bewußtseyn der Einheit und Nothwendigkeit, das Grundbewußtseyn der Vernunft, von dem

alle

alle Reflexion ausgeht, und welches er sonst als intellektuelle Anschauung so hoch ansetzt, aus seinem eignen Selbstbewußtseyn wegließ und den Versuch mit machte, um der bloßen Vernunft willen, ohne Vernunft, vernünftig zu seyn. Es zeigt sich hier deutlich, daß die Fichtische Spekulation aus heterogenen Principien zusammengeflossen seyn muß. Wenn er nemlich sonst immer nur die Einheit im Differenten sieht und sucht, und sich nie mit Trennungen und Scheidungen abgibt: so liegt doch hier beym Anfangspunkte eine der gewaltsamsten Trennungen zu Grunde, welche der Vernunft durch Worte abgezwungen werden kann. Er reißt hier das innig vereinigte sinnliche und vernünftige der Erkenntniß auseinander, und will dem einzelnen sinnlichen Theil, der für sich weder Selbstständigkeit, noch irgend Bestehen hat, das Ganze wieder gewinnen, da er doch sonst immer nur bey der Vernunft ist, und den Sinn wenig achtet. Schelling hat nun eben diese falsche Abstraktion in dem Gegensatz von Wissen und seyn, Vorstellung und Gegenstand mit aufgenommen, aus ihr entspringt die unhaltbare Idee eines selbstständigen Wissens, bey dem nach keinem Wissenden, dessen Thätigkeit es sey, gefragt wird, welche dem System des transcendentalen Idealismus zu Grunde liegt. Doch wir werden später wieder auf diese Abstraktion zurückgeführt.

Ich betrachte Schellings Gegensatz des Subjektiven und Objektiven noch aus einer andern Stelle, die oben schon vorkam. „Ich nenne die Vernunft, sagt er, die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven.“

Wir dürfen unter dieser totalen Indifferenz nicht bloß jene Subjekt-Objektivität des Selbstbewußtseyns verstehen, welche an der Spitze des Idealismus steht, sondern indem wir vom Denkenden im Selbstbewußtseyn abstrahiren, sollen wir den gemeinschaftlichen obersten Punkt des Idealismus und der Naturphilosophie, die reine Vorstellung des an sich oder des Absoluten fassen. Nicht die innigste Vereinigung von Subjekt und Objekt, sondern die wechselseitige Vernichtung der Objektivität und Subjektivität in ihrem Gegensatz, soll hier gedacht werden.

Ueberhaupt bezeichnet totale Indifferenz zunächst die wechselseitige Aufhebung der Wirkungen von entgegengesetzten Kräften, als Resultat eines realen Widerstreites. In einer gewissen Analogie mit diesem könnte man nun das Ewige oder das Absolute vorstellen durch eine totale Indifferenz eines logisch entgegengesetzten. Wenn ich die totale Indifferenz des sterblichen und nicht-sterblichen, des lebendigen und nicht-lebendigen, oder allgemein des Endlichen und Nicht-endlichen denke, so erhalte ich dadurch die Vorstellung, nicht von einem einzelnen in der Sphäre des endlichen einem andern entgegengesetzten, sondern die Vorstellung von einer Realität, für welche die Beschränkung der quantitativen Zusammensetzung, alle Schranken der Synthesis des einen zum andern, kurz alles das, was durch die sinnliche Beschränkung in die Erkenntniß unsrer Vernunft kommt, aufgehoben gedacht wird, d. h. die Idee des Ewigen, nach religiöser Bedeutung.

Diese Idee scheint dunkel bey Schellings Ausdruck einer totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven zu Grunde gelegen zu haben. Aber er ist hierbey Schwierigkeiten ausgesetzt, von denen sich seine Vorstellungsart überhaupt nicht frey machen läßt. Jene Idee des Absoluten entspringt eben daraus, daß ich in Rücksicht einer Erkenntniß den logischen Gegensatz überhaupt aufgehoben denke, ich denke Negation der Negation. Der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt ist aber weder ein logischer Gegensatz, noch ein Gegensatz reeller widerstreitender Kräfte, sondern ein einzelner Gegensatz aus innerer Erfahrung, der von einem besondern empirischen Verhältniß abstrahirt wird, welches beym Vorstellen vorkommt; es ist ein Gegensatz, der nur in der Naturgeschichte des Erkennens vorkommen kann, welche einen einzelnen Theil der innern Naturlehre ausmacht. Eben deswegen gibt die Indifferenz von Subjekt und Objekt, wenn sie gleichsam als Neutralisation gedacht werden soll, keine bestimmte Vorstellung. Jedes Subjektive ist selbst ein Objektives für sich oder ein anderes, aber was nur für ein anderes Objekt wird, ist nie ein Subjektives. Jedes

Vorstellende ist vorstellbar, aber nicht jedes Vorstellbare schon seinem Begriffe nach vorstellend. Schelling hat die Differenz des Subjektiven und Objektiven, wie einen obersten Allgemeinbegriff der Spekulation, etwa gleich dem eines Gegenstandes überhaupt, oder gleich der Differenz von Etwas und Nichts, oder vom möglichen und nothwendigen behandelt, aber eben hierin gefehlt, weil dieser Gegensatz nur in die besondere Sphäre der innern Erfahrung gehört.

Wenn Spinoza einen ähnlichen Gegensatz der Ausdehnung und des Denkens in den Attributen der einzigen Substanz annimmt, so hat er es damit weit besser getroffen. Um das Seyn einer endlichen Natur denken zu können, müssen wir nothwendig erst eine Vorstellung von einzelnem accidentellen Seyn haben, gewisse bestimmte Formen des veränderlichen und nicht allgemeine Begriffe allein: Nun finden sich als solche Formen in unsrer Erkenntniß nur die des in Bewegung Seyns der Materie und des Vorstellens der Intelligenz. Ausdehnung ist daher bey Spinoza als Attribut der höchsten Substanz die allbefassende Form für das unendliche Werden des beweglichen; das ursprüngliche Denken der unendlichen Intelligenz eine ähnliche Form für alles einzelne Vorstellen. Jene höchste Substanz aber ist die totale Indifferenz der Ausdehnung und des Denkens; denn diese beyden können wir nur durch die Idee des Einzigen Seyns der ursprünglichen Realität vereinigen, weil dieses Seyn und diese Realität das einzige sind, wodurch aller Inhalt unsrer Erkenntniß umfaßt wird, das Bewegliche und das Denkende aber wirklich sich in einer ächt spekulativen Abstraktion entgegenstehen, in keiner engern Sphäre zusammenfallen, sondern allen Inhalt unsrer Erkenntniß in ihrem Gegensatze ausfüllen. Schelling irrt, wenn er seinen Gegensatz des Subjektiven und Objektiven diesem Gegensatz des Spinoza gleich setzen will, der letztere ist rein spekulativ, der erstere aber nur durch den Reinholdischen Mißgriff, wodurch ihm die Idee seiner Elementarphilosophie entstand, in die Spekulation hinein gezogen worden, da er doch für sich durchaus empirisch ist.

Von diesem Fehler in der Grundbestimmung seiner Begriffe hängt nun nothwendig der Erfolg von Schellings Spekulation überhaupt ab. Der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der nur in der beschränkten Sphäre der innern Naturgeschichte des Erkennens von Bedeutung seyn kann, beherrscht anstatt des Unterschiedes von Materie und Intelligenz, vom Innern und Aeußeren, so wie anstatt des Gegensatzes von Natur und Freyheit sein ganzes System. Wenn wir also gleich hier noch nicht bis zur wirklich erzeugenden Idee des Schellingischen Systems durchgedrungen sind, sondern nur die Auffindung derselben vorbereitet haben, so wird doch so viel klar seyn, daß er eine wahre oder wenigstens tieferliegende Idee, die ihm vorschwebte, nicht auszusprechen vermochte.

c) Die Methode steht auch in dieser Darstellung höher als das System.

Wir können jetzt leicht die vollständigen Elemente der Konstruktion zusammenstellen, durch welche diese ganze Darstellung des Systems der Philosophie entwickelt werden soll. Ihr Materiale ist die Idee der absoluten Identität und der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven. Sie sind daher in folgenden Paragraphen enthalten.

§. 12. „Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst und an sich Eines."

§. 20. „Das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität ist unendlich."

§. 21. „Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subjekt und Objekt unendlich zu setzen."

§. 23. Zwischen Subjekt und Objekt ist nur eine quantitative Differenz möglich."

Diese quantitative Differenz des subjektiven und objektiven in der absoluten Identität ist die einzige allgemeine Grundlage dieser Darstellung. Was läßt sich nun aus dieser weiter entwickeln? Ohne Dazwischenkunft der Erfahrung

gar nichts. Denn jene quantitative Differenz ist für sich etwas stetiges, in welcher sich nach Begriffen keine Eintheilung machen läßt, deren Sphäre für sich also auch nicht in bestimmte Potenzen auseinanderfällt. Entwickelung aus diesem Princip ist unmöglich es werden daher nur einzelne Theile der Erfahrung nach und nach unter dasselbe geordnet. Das Princip selbst ist also ganz müßig, es dient nur dazu, den aufgefundenen Abstuffungen der Erfahrung neue Benennungen zu geben. Die ganze Darstellung muß also eigentlich in Erfahrungswissenschaften gehören, die philosophische Form derselben ist bloßes Spiel mit Worten, und ihre Nothwendigkeit bloße Täuschung. Dieses allgemeine Urtheil wird denn auch bald im folgenden durch das einzelne seine Bestätigung finden.

B. Ueber Schellings Idee der spekulativen Physik oder der Naturphilosophie.

Schellings Naturphilosophie oder spekulative Physik ist die einzige originelle, große Idee, welche seit der Erscheinung von Kants Hauptschriften im Gebiete der freyen Spekulation sich in Deutschland gezeigt hat. Hier wurde zum ersten male seit der neuen Ausbildung der Naturwissenschaften das ganze der Physik mit einem Blicke übersehen, und vorzüglich diese Wissenschaft von jenem Erbfehler befreyt, welcher noch bestimmt und gleichsam am korrektesten ausgesprochen in Kants Kritik der teleologischen Urtheilskraft als philosophischer Grundsatz aufgestellt ist; ich meine den Glauben an den Grundsatz: der Organismus lasse sich aus den immanenten, eigenthümlichen Gesetzen der Naturlehre nicht beherrschen oder ableiten, sondern man müsse in Rücksicht seiner zu einer Teleologie nach Begriffen seine Zuflucht nehmen. Schelling entriß zuerst den Glauben an die Einheit des Systems der Natur den Träumen von Schwärmern, und stellte mit Besonnenheit den Grundsatz auf, daß die Welt unter Naturgesetzen ein organisirtes Ganzes sey; er setzte somit den Organismus, welcher sonst immer nur

ein beschwerlicher Anhang der Physik blieb, eigentlich in ihren Mittelpunkt, und machte ihn zum belebenden Princip des Ganzen.

Die Wahrheit dieser Idee dringt sich bey der ersten nähern Bekanntschaft mit derselben gewaltsam auf, und doch ist diese Idee so innig mit jenen obersten Bestimmungen seiner ganzen Spekulation verbunden, denen wir unsern Beyfall gar nicht geben konnten. Dieses Verhältniß aufzuklären ist die Absicht des folgenden.

Es ist in der That nicht geringen Schwierigkeiten unterworfen, das Ganze dieser Naturphilosophie zu beurtheilen. Die Idee derselben entspringt aus der Vereinigung so verschiedener Elemente, sie umfaßt eine solche Mannigfaltigkeit von Gegenständen, und enthält so verschiedenartige ineinandergreifende philosophische und physische Ideen, daß eine genaue Beurtheilung des Ganzen nach allen seinen Theilen ein sehr weitläuftiges Werk werden würde. Mein Zweck erlaubt es mich mehr einzuschränken. Zwar wäre es leicht, die methodische Grundidee des Ganzen aufzufassen, und dadurch deutlich zu machen, daß wir, wie oben geschehen, Schellings spekulative Physik als dynamische Physik nicht der atomistischen, sondern jeder mathematischen Physik überhaupt entgegensetzten, allein mit einer so allgemeinen und isolirt aufgestellten methodischen Abstraktion würde wenig gewonnen seyn, indem sie sich immer noch der Anwendung entzöge.

Ich werde mich also allerdings an das einzelne der Schellingischen Untersuchungen halten müssen, brauche dabey aber nur einige Hauptsätze zu Grunde zu legen, durch deren Entwickelung die in Schellings Idee einer spekulativen Physik vereinigten Momente in diejenige Trennung auseinander treten werden, welche ich für die fernern Resultate beabsichtige.

Der erste Satz, den ich zu beweisen suche, ist folgender:

1) Die ersten Grundbegriffe, von denen Schelling in seinem Raisonnement über Naturphilosophie ausgeht,

sind von der oben gerügten falschen Abstraktion abhängig, die er von Fichte mit aufgenommen hat.

Fichte kam zu dem Satze: das Ich ist ein Akt, zu dem Begriffe einer Handlung ohne handelndes, einer Thätigkeit ohne thätiges Substrat nur durch den Versuch es selbst dem gröbsten Empirismus eines Skeptikers unmöglich zu machen ihm seine Grundlage, d. h. das unmittelbarste im unmittelbaren innern Bewustseyn, abzuleugnen. Er machte dabey aber nur jenen Skeptikern die Fehler ihres Empirismus nach, indem er, um das rein vernünftige zu erhalten, mit jenen versuchte, den bloßen Antheil des Sinnes an der innern Anschauung, den bloßen Wechsel innerer Thätigkeiten, von dem vernünftigen Substrat derselben los zu trennen. Ein unmögliches und zweckwidriges Unternehmen! Jenes Bewustseyn des Substrates im Selbstbewustseyn ist der Vernunft durchaus eben so eigen, als das Bewustseyn der Thätigkeit desselben. Der Fehler geht davon aus, daß, gegen die Regeln einer richtigen Beobachtung, man früher versuchte, unsre Erkenntnisse mit etwas ausser ihnen liegenden ihnen fremden, als sie unter sich zu vergleichen. Man sieht gleich auf das Verhältniß der Erkenntniß zu ihrem Gegenstande, und richtet darnach seine Untersuchung ein, anstatt zu bedenken, daß die Erkenntniß unsrer Vernunft auf jedem Fall ein Ganzes seyn müsse, und nur als solches auf ihr Objekt bezogen werden könne, daß man also vor allen Dingen sich müsse durch innere Selbstbeobachtung eine richtige Vorstellung von diesem Ganzen zu machen suchen. Alsdann würde man finden, daß unsre Vernunft ohne Sinn keinen Inhalt, ohne ihre Form keine Einheit der Erkenntniß haben könne, daß aber, so wie sie ist, alle Theile ihrer Erkenntniß für sie selbst absolut gleichzeitig sind, und nur für die Reflexion getrennt werden, man würde finden, daß, wo ich Thätigkeit erkenne, auch ein Substrat derselben vorausgesetzt werde.

Diese von Fichte nur in der innern Erfahrung angewendete Abstraktion macht Schelling in der Grundlage seiner Naturphilosophie im Entwurf sowol, als in der

Einleitung zum Entwurf objektiv, und legt sie dem Ganzen zu Grunde. Er geht von dem Begriffe einer unendlichen Produktivität, einer unendlichen Thätigkeit der Natur aus, (wobey ich vor der Hand nicht von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit das Endliche durch Einschränkung eines Unendlichen vorzustellen, sprechen will, sondern nur den Begriff der Thätigkeit fest halte;) macht es zum obersten Grundsatz der Naturphilosophie: der Begriff des Seyns als eines ursprünglichen soll aus der Naturphilosophie ganz eliminirt werden. Er geht von einem unendlichen Werden aus, ohne ein beharrendes Seyn zu Grunde zu legen; er sagt von Kant, daß er nur das vollendete Produkt im Seyn der Substanz auffasse, anstatt der Entstehung desselben. Das beharrende Seyn wird nur als Scheinprodukt des fortfließenden Werdens angesehen, die Thätigkeit ist das ursprüngliche, Substanz nur im Produkte der Thätigkeit.

Gegen diese Vorstellungsart könnte man schon das Bild ausführen, welches Schelling selbst für die Hemmung der unendlichen Produktivität in der Natur angibt (Einleitung, S. 30.) Jene Produktivität ist gleich einem Strome, der um einzelne Hemmungen Wirbel schlägt; hier ist aber das Strömen selbst doch nicht ohne ein Substrat, das strömende. Doch ohne Bild, der Ursprung der Begriffe von Thätigkeit, Werden, Substanz und Beharrlichkeit zeigt leicht, daß beyde gleich ursprünglich und gleichzeitig in unserm Wissen sind, und daß keiner ohne den andern Anwendung finden kann.

Werden ist ja nichts anders, als ein Anfangen zu seyn, und ein veränderliches und wechselndes Seyn ist uns nichts ohne ein zu Grunde liegendes permanentes. Der Begriff der Thätigkeit aber braucht nur näher betrachtet zu werden, so wird sich zeigen, daß er mit der Kausalität eins und dasselbe sey. Kausalität oder Thätigkeit ist die Beschaffenheit, wodurch die Ursach als Ursach bestimmt wird, im Gegensatz der Dependenz, welche die Wirkung als Wirkung bestimmt. Der Begriff der Ursach und mit ihm der

der Thätigkeit ist aber für unsre Erkenntniß nicht anwendbar ohne den der Kraft, d. h. ohne eine Substanz, welche als Ursach gedacht wird. Substantialität und Kausalität sind zwey Kategorien, welche durchaus nicht ohne einander in unsrer Erkenntniß seyn können, und permanentes Seyn und Werden sind die Schemate derselben. Es wird also mit einer Trennung der Thätigkeit vom Substrate gar nichts zu gewinnen seyn, vielmehr werden wir dasselbe doch versteckt immer wieder auf irgend eine Art hinzudenken.

Wollten wir nun nur diese eine einseitige Abstraktion aus Schellings Naturphilosophie eliminiren, so würden wir schon sehr große Modifikationen erhalten. Ich führe nur die zunächst liegende Folgerung an.

Schelling sagt (in der Einl. z. Entw. s. Syst. d. Nph. S. 10, 11, 12 u 13.) „Es ist davon die Rede, daß alle Erscheinungen in Einem absoluten und nothwendigen Gesetze zusammenhängen, aus welchem sie alle abgeleitet werden können, kurz, daß man in der Naturphilosophie alles, was man weiß, absolut a priori wisse."

„Durch die Ableitung aller Naturerscheinungen aus einer absoluten Voraussetzung verwandelt sich unser Wissen in eine Konstruktion der Natur selbst, d. h. in eine Wissenschaft der Natur a priori."

„Wir wissen ursprünglich überhaupt nichts als durch Erfahrung, und mittelst der Erfahrung und in so fern besteht unser ganzes Wissen aus Erfahrungssätzen. Zu Sätzen a priori werden diese Sätze nur dadurch, daß man sich ihrer als nothwendiger bewust wird, und so kann jeder Satz zu jener Dignität erhoben werden, da der Unterschied zwischen Sätzen a priori und a posteriori nicht etwa ein ursprünglicher an den Sätzen selbst haftender Unterschied, sondern ein Unterschied ist, der bloß in Absicht auf unser Wissen und die Art unsers Wissens von diesen Sätzen gemacht wird, so daß jeder Satz, der für mich bloß historisch ist, ein Erfahrungssatz, derselbe aber, sobald ich unmittelbar oder mittelbar die Einsicht in seine innere Nothwendigkeit erlange, ein Satz a priori wird."

„Nicht also wir kennen die Natur, sondern die Natur ist a priori, d. h. alles einzelne in ihr ist zum Voraus bestimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt. Aber ist die Natur a priori, so muß es auch möglich seyn, sie als etwas, das a priori ist, zu erkennen.“

Hier wird offenbar besonders im dritten Satze Nothwendigkeit des Gegenstandes der Erkenntniß und Apodikticität der Erkenntniß verwechselt. Jede mögliche Erkenntniß muß mit Nothwendigkeit bestimmbar seyn in ihrer Stelle im Ganzen, eben weil dies Ganze Natur ist, in der kein Zufall seyn kann. Aber deßhalb bleibt doch für unsre endliche Vernunft ein Unterschied des apodiktischen und nichtapodiktischen.

Nur dasjenige in unsrer Erkenntniß, was durch die Form der Vernunft, durch die Erregbarkeit derselben zur Erkenntniß selbst bestimmt wird, ist apodiktische Erkenntniß; dagegen bleibt aller einzelne Inhalt, welcher von der Erregung durch den Sinn abhängt, immer nur empirisch. Jedes einzelne Seyn, daß der Mond, die Sonne, diese Landschaft, dieser Mensch ist, ist für meine Erkenntniß nur zufällig. Damit wird nicht gesagt: es sey objektiv etwas zufälliges, daß dies oder jenes sey, sondern: im Verhältniß zum Begriffe einer endlichen Vernunft überhaupt ist es etwas zufalliges, ob dieses empirische Bewußtseyn in den Erkenntnissen dieser oder jener einzelnen, bestimmten, individuellen Vernunft vorkommt oder nicht.

Nun gehört es aber eben zum Wesen unsrer endlichen Vernunft, daß sie nur durch einzelne Affektionen des Sinnes zum erkennen erregt werden kann, d. h. daß Erfahrung für sie nothwendig ist, oder, daß ihr der Inhalt der Erkenntniß nur unter dem Gesetze der Zufälligkeit im Zusammentreffen des mannigfaltigen auſſer einander in der mathematischen Zusammensetzung gegeben wird. Es ist daher für uns nur diejenige Erkenntniß ursprünglich oder a priori, welche durch die Form der Vernunft bestimmt ist, d. h. alle Erkenntniß a priori besteht in allgemeinen Formen, der In-

halt aber ist nur durch die Erfahrung, er ist und bleibt empirisch. Die Zufälligkeit in der Auffassung des einzelnen gehört zum Wesen unsrer endlichen Vernunft in ihrem erkennen; für sie ist also die apodiktische Form und der empirische Inhalt in nothwendiger Trennung, wenn gleich in der Vernunft jedes empirisch gegebene einzelne durch die synthetische Einheit in das nothwendige Ganze fällt. Es gibt für das Ganze unsrer Erkenntniß eine objektive Nothwendigkeit; was ist, das ist nothwendig so, wie es ist: aber es hat nicht jede menschliche Vernunft denselben Inhalt der Erkenntniß, wol aber dieselbe Form, daher wird diese Form als das a priori von dem empirischen Inhalt, dem a posteriori. unterschieden, und Schellings Behauptung, daß dieser Ueterschied nur in Absicht auf unser Wissen der Sätze statt finde, so daß derselbe Satz a priori und a posteriori seyn könne, ist in Rücksicht des reinen a priori irrig.

Eben daraus folgt aber auch, daß die Schellingische Konstruktion der Natur a priori, das Rekonstruiren, gleichsam Wiedererschaffen derselben eine unmögliche, der mathematischen Beschaffenheit unsrer Erkenntniß widerstreitende Forderung sey. Nur das formale unsrer Erkenntniß ist ursprüngliches Eigenthum der Vernunft, aller Inhalt kommt ihr erst durch die einzelnen sinnlichen Erregungen ihrer Thätigkeit. Die Formen der mathematischen Syntheſis sind selbst noch a priori bekannt, sie zeigen sich aber in der Geometrie und Arithmetik unter dem Gesetze willkührlicher ins unendliche zusammensetzbarer und modificirbarer Konstruktionen; hier können wir daher in Rücksicht der Erkenntniß der Natur den einzelnen Fall und das Gesetz der Konstruktion des einzelnen Falles unmöglich a priori konstruiren. Das heißt wir können wol Formen für die Möglichkeit von Weltsystemen, Formen für die Möglichkeit der Chemie eines einzelnen Weltkörpers u. s. w. im allgemeinen a priori aufstellen; aber die einzelne Form des einzelnen gegebenen Sonnensystems und der Chemie z. B. der einzelnen Erde unmöglich a priori ableiten; es läßt sich vielmehr nur empirisch bestimmen, welche einzelne von allen möglichen

Formen der mathematischen Konstruktion hier die wirkliche sey.

Ich gehe weiter, und stelle folgenden zweyten Hauptsatz auf:

2) Die Konstruktion der Natur a priori ist in Schellings System ein leeres Wort; das System enthält eigentlich nur Kombinationen von Erfahrungen, die angebliche Konstruktion ist nichts als eine wiederhohlte Erzählung der Erfahrung selbst in veränderter Sprache, sie besteht niemals in Ableitungen von einem Princip, sondern in bloßen Postulaten zur Erklärung gegebener Erscheinungen.

Der ausführliche Beweis dieses Satzes ließe sich durch eine detaillirte Vergleichung mit allen Schellingischen Schriften über Naturphilosophie führen. Ich kann nur auf einiges Rücksicht nehmen, und es muß dabey immer bedacht werden, daß die Darstellung der Sache in der Einleitung und im Entwurf in der That großentheils nach Schellings eigner Absicht nur eine Kombination der Erfahrungen enthält, wodurch diese erst auf die Principien der Konstruktion a priori zurückgeführt werden sollen, (also in so fern kritisch und nicht doktrinal ist.) Indessen folgt meine Behauptung entschieden für das Ganze schon aus der allgemeinen Grundlage wie diese in der Einleitung und im Entwurf vorkommt, wegen des zweyten Heftes B. 2. der Zeitschrift brauche ich aber nur an das obige zu erinnern.

Ueberall verfährt Schelling nach der schon mehrmals beschriebenen angeblich synthetischen Methode. Er geht von einer absoluten Voraussetzung hier der absoluten Produktivität der Natur aus, von dieser wird aber nicht als von einem obersten Princip, wie er doch behauptet, abgeleitet, sondern man macht nur Schritt vor Schritt immer neue Postulate, wodurch sie bedingt und beschränkt wird. Vorausgesetzt wird die absolute Produktivität der Natur, da es

bey dieser aber nicht zu endlichen Produkten kommen würde, so muß angenommen werden, ein absolut hemmendes Princip in der Natur, welches jener Produktivität entgegengesetzt ist. Aber auch so käme es nicht zum Produkte, wir müssen also noch ein neues Postulat hinzusetzen, zu diesem wieder eins u. s. f. Ich mache hier auf folgendes aufmerksam: Wäre nichts vorausgesetzt, als die absolute Produktivität, so würde daraus auch weiter nichts folgen. Der Fortschritt der angeblichen Konstruktion wird hier nicht durch diese Produktivität, sondern durch eine Aufgabe erhalten, welche sich etwa aussprechen ließe: Man soll erklären, wie es in der Natur zu einem endlichen Werden und zu endlichen Produkten komme. Woher nun diese Aufgabe? Offenbar aus der Erfahrung; wir finden eine Natur vor, die eine unendliche Reihe von endlichem Werden und bald bestehenden, bald vergehenden Produkten zeigt; nun setzen wir als obersten Erklärungsgrund die absolute Produktivität der Natur voraus, aus der allein aber läßt sich die Endlichkeit nicht erklären, wir müssen also noch mehreres annehmen, und zwar so, daß daraus jene Endlichkeit resultire. Vereinigen wir aber nachher auch alle diese Annahmen, so werden wir finden, daß selbst dadurch noch eigentlich keine Erklärung der Endlichkeit gegeben wird, sondern daß wir nichts anders thun, als in jeder neuen Annahme hemmender Thätigkeiten u. s. w. das Faktum der endlichen Natur, wie wir sie in der Erfahrung wirklich vor uns sehen, mit gewissen Kunstausdrücken noch einmal, oft sogar unrichtig, wiedererzählen. Dieses Verfahren geht durch das ganze System der Einleitung und des Entwurfes durch.

Um mich deutlicher zu machen schließe ich mich genau an die Darstellung der Einleitung S. 26. u. f. an.

a) Im Begriffe des Werdens wird der Begriff der Allmählichkeit gedacht. Aber eine absolute Produktivität wird empirisch sich darstellen als ein Werden mit unendlicher Geschwindigkeit, wodurch für die Anschauung nichts reelles wird."

b) „Daß die Evolution der Natur mit endlicher Geschwindigkeit geschehe und so Objekt der Anschauung werde, ist nicht denkbar ohne ein ursprüngliches Gehemmtseyn der Produktivität.“

c) „Aber ist die Natur absolute Produktivität, so kann der Grund ihres Gehemmtseyns nicht ausser ihr liegen.“

d) „Aber fällt der Grund jenes Gehemmtseyns in die Natur selbst, so hört sie auf, reine Identität zu seyn — sie muß nicht Identität, sondern Duplicität seyn.“

e) „Ist die Natur ursprünglich Duplicität so müssen schon in der ursprünglichen Produktivität entgegengesetzte Tendenzen liegen.“

f) „Damit es zum Produkt komme, müssen diese entgegengesetzte Tendenzen zusammentreffen. Aber da sie als gleich gesetzt werden, so werden sie sich wechselseitig aneinander vernichten, ihr Produkt wird = o werden.“

„Es ist schlechterdings kein Bestehen eines Produktes denkbar ohne ein beständiges Reproducirtwerden. Das Produkt muß gedacht werden, als in jedem Moment vernichtet und in jedem Moment neu reproducirt.“

g) „Das Produkt ist ursprünglich nichts als bloßer Punkt, bloße Grenze, erst indem die Natur dagegen ankämpft, wird es zur erfüllten Sphäre zum Produkte gleichsam erhoben.“

h) „Jenes Scheinprodukt, das in jedem Momente reproducirt wird, kann nicht ein wirklich unendliches, aber auch kein endliches Produkt seyn. Es müßte also endlich und unendlich zugleich es müßte nur scheinbar endlich, aber in einer unendlichen Entwickelung seyn.“

„Es ist nur Ein ursprünglicher Hemmungspunkt der Produktivität, aber es können unzählige Hemmungspunkte der Evolution gedacht werden.“

i) „Das Produkt verbreitet sich ins unendliche. In dieser Evolution kann also nichts vorkommen, was nicht noch Produkt ist und in neue Faktoren zerfallen könnte.“

k) „Denkt man sich aber die Evolution als vollendet, so könnte sie nicht bey etwas stille stehen, das noch Produkt ist, sondern nur bey dem rein produktiven.

1) „Dieses müßte sich darstellen als etwas, das obgleich selbst nicht im Raume, doch Princip aller Raumerfüllung — der letzte Grund aller Qualität, reine Intensität, eine Aktion ist, worin die absolute Produktivität am ursprünglichsten gehemmt erscheint."

Bey den ersten Nummern muß ich vorläufig einiges bemerken, was nicht unmittelbar zum vorgesetzten Beweise gehört. In a) und b) wird das allmähliche Werden und die endliche Geschwindigkeit durch die Hemmung einer unendlichen Produktivität konstruirt. Dies ist aber eine durchaus unstatthafte Vorstellung, welche nur aus Bildern zusammengeflossen ist. Beschränkung setzt immer Theilung voraus. Das Endliche wäre aber nur ein unendlich kleiner, das heißt hier gar kein Theil des Unendlichen, eine Vergleichung der Art kann zwischen Endlichem und Unendlichem gar nicht statt finden; was nicht für sich endlich ist, wird es auch durch Beschränkung nicht werden. Die Hemmung der ursprünglichen Produktivität wird ferner unter e) durch entgegengesetzte Tendenzen erklärt, die man aber unter f) so bestimmt, daß gar kein Produkt heraus kommen kann. Wenn sich entgegen gesetzte Thätigkeiten so beschränken sollen, daß durch ihre Beschränkung ein Produkt entsteht, so darf man sie nicht als ein rein mathematisches + und — ansehen, nicht wie Vorwärts- und Rückwärtsziehen, sondern z. B. wie Expansiv- und Attraktiv-Kraft vergleichen, nur alsdenn erhält man ein Produkt. Nimmt man sie aber gleich und im Verhältniß eines reinen + und — der Mathematiker, so hilft auch das angeführte beständige Reproducirtwerden nichts; denn das Produkt ist nicht in beständigem Kommen und Schwinden, sondern beharrlich = o, es wird also damit gar nichts erklärt. Eine solche nicht als + und — bestimmte Entgegensetzung kennen wir aber nur aus der Erfahrung, oder der rein mathematischen Anschauung des Raumes, d. h. immer nur als diese bestimmte und nicht im allgemeinen.

Nun zur Sache selbst. In a) und b) liegt bestimmt die Aufgabe: ein allmähliches endliches Werden soll erklärt

werden, dem gemäß nimmt man an, die absolute Produktivität der Natur sey gehemmt. durch diese Hemmung kann es aber nicht zum Produkte kommen, sondern nur zu einem Scheinprodukt, das weder endlich noch unendlich ist. Hier ist nun erstlich die Aufgabe selbst bloße Erfahrungssache, sodann wird durch den unbestimmten Ausdruck: des weder endlichen noch unendlichen, die Vorstellung einer Entwickelung ins unendliche, das heißt des Werdens, so wie wir es wirklich in der Erfahrung vorfinden, gelegentlich mit in das Raisonnement gezogen, wiewol es gar nicht abgeleitet ist. Abgeleitet war nichts als die Verlegenheit, daß entgegengesetzte Thätigkeiten, anstatt, wie verlangt wurde, ein Produkt zu geben, sich gegenseitig aufheben; der neue Begriff kommt also rein aus der Erfahrung hinzu und ist ein bloßes Wiedererzählen derselben.

Ganz der gleiche Fall ist es mit der Lehre von den Aktionen. Schon in der angeführten Stelle sieht man, ausführlicher aber im Entwurf von S 14. an, daß diese Aktionen die ursprünglichen einfachen Qualitäten seyn sollen. Jede Qualität ist hier eine Aktion von bestimmten Grad, sie ist einfach, gleichsam eine Naturmonade, es gibt für sie kein anderes Maaß, als ihr Produkt. (S. 17. 18.) Dieses Produkt ist aber Raumerfullung unter einer bestimmten Gestalt, (S. 16. 25. u. f.) die Aktion ist nicht selbst im Raume, sondern nur ihr Produkt, sie ist einfache Ursache dieser Raumerfüllung.

Woher nun hier wieder die Raumerfüllung und die Gestaltung, wodurch allein etwas bestimmtes unter der Aktion gedacht wird? Wir ziehen dies wieder als das zu konstruirende aus der Erfahrung herbey, und leiten die Konstruktion selbst nur durch die Erfahrung (S. 25.). In dieser sehen wir alles starre immer sich unter bestimmten Gestalten zeigen, das flüssige läßt sich als Indifferenz der Gestalt denken; also nehmen wir an einfache Ursachen der Raumerfüllung unter bestimmter Gestalt, die nicht in den Raum fallen, durch die und ihren Konflikt aber der Raum erfüllt wird. Hier wird nun in der That zu der bloßen

Erfah-

Erfahrungssache, dem Spiel der Gestaltungen in den Bildungen der Natur nichts hinzugethan, als der leere Begriff von Ursache desselben ausser dem Raume, Aktion genannt, und das heißt Konstruktion der Erscheinung. Aber selbst diese angebliche Ursache läßt sich nicht einmal so hinzudenken, wie Schelling will. Die Erfüllung des Raumes kann durchaus nicht als Wirkung einfacher Aktionen, die selbst nicht in den Raum fallen, vorgestellt werden. Die Ursach der Raumerfüllung muß vielmehr stetig, und im Raume selbst vorhanden seyn. Denn Raumerfüllung ist nichts anders als ursprüngliche Elasticität des Substrates (nach Schelling des Produktes); diese aber setzt voraus, daß | von jedem Punkte im erfüllten Raume expansive Kraft nach allen Richtungen wirke. Die Ursache, welche hier von jedem Punkte aus nach allen Richtungen wirkt, ist also selbst im Raume, und eben so ins unendliche theilbar als der Raum.

Eben so wenig zeigt sich in der Aufstellung der Organisation, der einzelnen Organisation, des Anorgischen u. s. f. wirkliche Konstruktion.

In der Einleitung S. 46. kommt man auf die Organisation überhaupt durch folgende Formel: „Die Natur wird also ursprünglich das Mittlere aus beyden seyn, und so gelangen wir zu dem Begriffe einer auf dem Uebergange ins Produkt begriffenen Produktivität, oder eines Produktes, das ins unendliche produktiv ist." Hier ist der erste Ausdruck: die auf dem Uebergange ins Produkt begriffene Produktivität, noch sehr unbestimmt, seine Gleichheit mit dem folgenden, dem ins unendliche produktiven Produkte, ganz willkührlich angenommen; aber die Zweckmässigkeit dieser Metamorphose leuchtet bald ein. Das produktive Produkt sieht dem Organismus schon sehr ähnlich, während bey jenem Uebergang gar nichts bestimmtes gedacht wird. Der Organismus ist also hier wieder nicht abgeleitet, sondern nur aus der Erfahrung herbeygezogen.

Im Entwurfe wird von S. 40—66. u. f. die Organisation und als ihre Bedingung das Anorgische abgeleitet, durch das Postulat einer dynamischen Stuffenfolge der Natur. Auf

dieses Postulat kommt man S. 40. durch folgendes: „Nun soll aber jene unendliche Naturthätigkeit, die in allen einzelnen Aktionen sich regt, empirisch sich darstellen. Es ist also nothwendig, daß jenes unendliche Produkt auf jeder Stuffe des Werdens fixirt werde." Was heißt dies anders als: die unendliche Naturthätigkeit stellt sich der Erfahrung nach in einzelnen endlichen Produkten dar? Es ist gar keine Nothwendigkeit aufgewiesen, sondern nur wieder das Faktum der Endlichkeit erzählt, und eine nähere Bestimmung desselben erfahrungsmäßig angegeben. Eben so ist S. 41. die Antwort auf die Frage: wie Hemmungen des Produktes auf einzelnen Entwickelungsstuffen möglich seyen, nicht abgeleitet, sondern nur erzählt: diese Hemmungen stellen sich wirklich in der Form einzelner bestimmter Gestalten dar. Es wird also damit nur die Erfahrungssache angedeutet: daß Erscheinung einzelner bestimmter Gestalten für unsere Anschauung vorausgesetzt wird. Es ist in allen diesen Ableitungen keine weitere Nothwendigkeit als die schon unmittelbar in der Erfahrung selbst liegt. Nur so weit ist die Konstruktion richtig, als sie bloße Wiederholung der Erfahrung ist.

Genau dieselbe Willkührlichkeit herrscht ferner auch in der ganzen Auflösung der Aufgabe: Man soll eine dynamische Stuffenfolge in der Natur a priori ableiten. Das a priori ist hier durchaus müssig. Denn genau zugesehen, thut man hier gar nichts, als daß man in der Erfahrung selbst das wirkliche aufweist, aber gar keine Nothwendigkeit der Konstruktion, warum es so seyn müsse. Deutlich zeigt dies der erste Schritt (S. 66. u. f.). „Das Individuelle in der Natur, heißt es, kann sich nur durch einen Widerstreit seines Innern mit einem Aeussern erhalten, also muß ihm, als besonderem Organismus, eine anorgische Welt entgegenstehen." Wie willkührlich! Warum könnte nicht z. B. ein besonderer Organismus für den andern das Aeussere seyn und mit ihm zusammengenommen den höhern ausmachen? Die Einführung der anorgischen Welt ist also wieder erzwungen, sie ist nicht abgeleitet, sondern bloßes Faktum. Aber auch das Daseyn des Individuellen ist schon bloße Erfahrungssache und der allgemeine Organismus

liegt mit in dem ersten Vorausgesetzten. So geht denn die Untersuchung zu einzelnen Bestimmungen von Masse, Schwere, von Weltordnungen, Magnetismus, Elektricität und chemischem Proceß für die anorgische Welt, auf Bildungstrieb, Irritabilität und Sensibilität für die organische fort, ohne daß man je etwas reelles mehr erhielte, als was sich an der Hand der Erfahrung als wirklich zeigt. Ja da, wo es die Konstruktion nur irgend wagt, über die Erfahrung hinauszugehen, und höhere Gesetze zu errathen, verwickelt sie sich meist in offenbare Fehler. So kommt z. B. die ganze Theorie der Bildung eines Weltsystems S. 111. bis 135. zuletzt auf die Idee zurück, daß ein Planetensystem sich durch Explosionen aus der Sonne bilde. Allein nach den allgemeinen Gesetzen der Bewegung würde ja jede solche explodirte Masse, wenn sie sich im Fluge gleich noch so sehr theilte, nach einem bestimmten senkrechten oder schrägen Aufsteigen von der Sonne gleich wieder in sie zurückstürzen; anstatt alles Kreislaufes würde ein einziges Stück einer Ellipse beschrieben werden, welche die Massen wieder mit der Sonnenmasse vereinigte.

So bestätigt sich durch alle diese Schriften der Satz, daß eigentlich in Schellings Naturphilosophie nichts a priori konstruirt wird, sondern daß diese Konstruktion eine bloße Täuschung ist, welche die Erzählung der Erfahrungen nur nochmals wiederholt. Daraus läßt sich schon vorläufig beurtheilen, was eigentlich der wahre Werth dieser Naturphilosophie seyn wird. Schelling nennt sie zuweilen selbst absoluten Empirismus, und daran thut er sehr recht. Die philosophischen oder halbmathematischen Konstruktionen der Erscheinungen sind eine bloße Beschwerung für die reine Darstellung der Erfahrung; erst wenn das Ganze von diesen durchaus befreyt würde, würde es sich in seiner schönsten Gestalt darstellen, der wahre Werth liegt einzig in den grossen Kombinationen der Erfahrungen selbst als solcher.

Um dies deutlicher zu machen, muß ich aber noch ins besondere eine dritte Behauptung aufstellen und zu beweisen su-

chen. Es wird aus dem vorigen erhellen, daß Schelling, wenn er von der Erfahrung ausgeht, diese auch in seiner Konstruktion nur wiederholt, ohne ein Princip a priori hinzuzuthun oder sie von etwas höherem abzuleiten. Allein es liegen seinem Systeme denn doch auch philosophische Prämissen zu Grunde nach denen dies Ganze geordnet wird. In Rücksicht dieser behaupte ich nun:

3) Wo Schellings naturphilosophische Konstruktionen von der Philosophie ausgehen, sind sie durchaus leer, sie bestimmen gehaltlose Formen durch die nichts erklärt wird. Seine Kategorien der Physik sind ein unhaltbarer Gedanke, und mit der ganzen Deduktion der Grundkräfte und der Ableitung des Magnetismus der Elektricität und des chemischen Processes aus denselben ist nichts gewonnen.

Schellings Ideen lassen sich leicht genetisch verfolgen. Er ging aus von einer allgemeinen Kombination unsers Wissens, überhaupt nach seiner Identität und Differenz. Hier zeigten sich folgende Hauptmomente.

1) Unser ganzes Wissen trennt sich in das Wissen um die Intelligenz und um die äussere Natur; Idealismus und Realismus zwischen denen die höchste Indifferenz liegt.

2) In den einzelnen Theilen geht eine dreytheilige Eintheilung durch alles durch, welche auf der ideellen Seite z. B. als Anschauung, Reflexion und absoluter Willensakt vortritt.

3) Auf der reellen Seite zeigt sich die Natur als ein ohne Ende fortgehendes endliches Werden, welches im allgemeinen als dynamischer Proceß gedacht werden kann. In diesem unterscheiden sich leicht eine niedere anorgische und eine höhere organische Potenz, welche zweyte mit der ideellen Seite in Berührung kommt. (Zwischen beyden wird wegen

der dreyfachen Eintheilung später eine zweyte Potenz gestellt, welche durch das Licht sich andeutet).

4) In der anorgischen Natur zeigt sich jene Dreyheit als Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß, in der organischen als Bildungskraft, Irritabilität, Sensibilität.

So viel willkührliches in dieser Kombination ist, so läßt sich doch wirklich durch dieselbe ein Ganzes darstellen, und das regulative Princip, überall dreyfache Eintheilungen vorauszusetzen, war wenigstens im allgemeinen durch das philosophische Princip der synthetischen Eintheilung überhaupt (Bedingtes, Bedingung und Begriff des bedingten unter seiner Bedingung nach Kant; Thesis, Antithesis, Synthesis nach Fichte oder das Endliche, Unendliche und Ewige) schon gegeben, somit also auch die Erlaubniß überall damit einen Versuch zu machen.

Es kam nun darauf an die empirisch aufgefundenen Momente abzuleiten. Dabey bleiben wir bey der ersten Potenz der anorgischen Natur stehen. Schelling vergleicht die drey Potenzen des niedern dynamischen Processes zuerst Einl. S. 59. u. f. mit der Form der Synthesis überhaupt. Die Form alles anorgischen dynamischen Processes ist Indifferenziirung differenter, entgegengesetzter Thätigkeiten d. h. jedes Phänomen entsteht hier durch die Gegenwirkung verschiedener Kräfte, welche sich selbst überlassen in Gleichgewicht oder Indifferenz der Wirkungen ausgeht. Dies wird vorausgesetzt, und daraus soll nun S. 69. folgen: „Es soll so viele Stuffen des dynamischen Processes geben, als es Stuffen des Ueberganges aus Differenz in Indifferenz gibt." Hieraus werden denn Magnetismus, Elektricität und chemischer Proceß abgeleitet, aber ganz willkührlich nach einen fremden Eintheilungsgrund, nemlich dem, ob die Differenz sich in demselben Substrat zeigt wie beym Magnetismus oder in verschiedenen wie bey Elektricität und chemischen Proceß. Der Unterschied der letztern kommt nicht einmal rein heraus, man hilft sich mit dem unbestimmten Ausdruck:"

„Auf der zweyten Stuffe hatte der eine Faktor des Produktes nur ein relatives Uebergewicht, auf der dritten wird er ein absolutes erlangen."

Diese Unterscheidung der drey Processe ist nun so formell und gehaltlos, daß sich daraus gar nichts weiter folgern läßt. Wenn wir von diesen drey Processen nichts wüßten als, beym magnetischen zeigt sich die Differenz in demselben Substrat, beym elektrischen in verschiedenen mit relativem, und beym chemischen mit absolutem Uebergewicht des einen Faktors, so würden wir daraus die Natur jener Processe auf keine Weise ableiten können.

Später führte Schelling im Syst. d. t. Ideal. S. 176. u. f. und im ersten Bande der Zeitschrift für spek. Phys. in der Deduktion der Kategorien der Physik die Idee aus, daß jene Eintheilung mit der Trennung der drey Dimensionen des Raumes und der Erfüllung desselben nach seinen drey Dimensionen zusammenhänge. Diese Idee hat auf den ersten Anblick viel für sich. Im Magnetismus treten entgegengesetzte Kräfte von einem Punkte aus in entgegengesetzten Richtungen auseinander, welches in einer Dimension konstruirbar ist; die Elektricität afficirt nur die Oberfläche der Körper; im chemischen Processe durchdringen sich Massen einander. Weiter verfolgt erscheint aber diese Idee nur als ein witziger Einfall mit dem nichts anzufangen ist. Der Ausdruck, die Länge, Breite und Dicke wird durch den magnetischen, elektrischen und chemischen Konflikt der Kräfte konstruirt, ist ganz falsch; es liegt darin weiter nichts als, ohne Länge, Breite und Dicke können diese Processe nicht vorgestellt werden. Wenn ich mir das Auseinandertreten entgegengesetzter Kräfte von einem Punkte aus vorstellen soll, so muß ich mir Länge, oder Nebeneinanderseyn nach einer Dimension vorstellen können; wenn ich mir mannigfaltige Verhältnisse verschiedener Punkte gegen einander vorstellen soll, so wird Breite d. h. Nebeneinanderseyn nach zwey Dimensionen erfordert u. s. w. Ich kann jene Processe nur im Raume nach seinen drey Dimensionen denken, aber jene Dimensionen entstehen mir nicht durch diese Gegensätze, sondern sie sind für mich weit ursprünglicher, und ich kann neben jenen

Processen noch eben so gut andere nach den gleichen Formen beurtheilen. Z. B. eine Kraft der zweyten Dimension braucht eben nicht eine elektrische zu seyn, eine Kraft, welche als von einem Punkte in die Ferne sich ausbreitend vorgestellt werden kann, muß nach den Verhältnissen der Kugelflächen um einen Punkt sich ausbreiten, sie ist also ebenfalls eine Kraft der zweyten Dimension. Oder jede Kraft, die nur so vorgestellt werden kann, daß sie von jedem Punkte aus nach allen Richtungen wirkt, kann nur durch den Raum nach allen drey Dimensionen fortwirken, sie ist also eine Kraft der dritten Dimension. Ferner auf ähnliche Art, wie das Auseinandertreten verschiedener Kräfte von einem Punkte aus in demselben Substrate, läßt sich auch bey verschiedenen Substraten das Auseinandertreten entgegengesetzter Kräfte von einem Punkte aus nach entgegengesetzten Richtungen, oder das Zusammentreten nach einem Punkte hin in der ersten Dimension konstruiren. Unter der letzten Form können selbst alle chemische Auflösungs- und Ausscheidungsprocesse gedacht werden. Wenn ich sie nicht schon im Raume so vor mir sähe, nach seinen drey Dimensionen, so ließe sich die bloße Form des Auseinander- und Zusammentretens in denselben auch in einer Dimension konstruiren, mehr kann also auch nicht abgeleitet seyn. Oder ein anderes Beyspiel. Die Schemate, Linie, Winkel und Dreyeck, welche Schelling für die drey Processe angibt, entfernen sich genau zugesehen nicht von der ersten Dimension, und der Galvanische Proceß kann nach dieser Vorstellungsart nicht einmal als ein Proceß der dritten Dimension angesehen werden, sondern er ist ein bloß unter der Bedingung von zwey Dimensionen möglicher Proceß der ersten; seine Form beruht auf der Kette d. h. auf der in sich zurückkehrenden Linie. Bey der Berührung heterogener Metalle wird durch die Vertheilung der Elektricität ein Proceß der ersten Dimension bewirkt; durch die Verbindung der Metalle nach entgegengesetzter Richtung in der Kette durch bloße Leitung aber die Bedingung zu einer sich immer wiederholenden Reaktion gelegt, indem die unmittelbare Berührung der Metalle immer trennt, die mittelbare wieder verbindet. Außerdem zeigt schon die Voltaische Säule für sich einen eben so reinen Längenpro-

ceß als der Magnet. Doch dies führe ich hier nur an, um die Willführlichkeit der obigen Kombination zu zeigen. Der bestimmte Beweis für meine Behauptung wird dadurch geführt, daß ich die Richtigkeit der Schellingischen Deduktion selbst zeige.

a. Schellings Deduktion setzt immer schon den Raum mit seinen drey Dimensionen voraus, wenn er ihn konstruiren will.

Man sehe erstlich die Deduktion im Syst. d. transc. Ideal. von S. 169. — 185. Hier wird gleich anfangs die erste positive Grundkraft durch Expansion von einem Punkte aus vorgestellt; eine Vorstellung, die nur für den Bedeutung hat, dem die Anschauung des Raumes schon bekannt ist. Aber am vollständigsten steht diese Deduktion in der Deduktion der Kategorie der Physik a. a. O. Man geht davon aus: die Materie soll durch die Gegenwirkung entgegengesetzter Kräfte construirt werden. §. 6. wird gezeigt, daß diese Kräfte in absolutem und nicht in relativem Gegensatz seyn müssen. Das würde nun eigentlich heißen, sie seyen ein reines plus und minus gegen einander, aber so will es hier nicht verstanden seyn; vielmehr erklärt man den Ausdruck so: „sie müssen sich von einem Punkte aus nach entgegengesetzten Richtungen entgegenstehen." Wer nun hier nicht schon aus der reinen Anschauung des Raumes oder allenfalls der Zeit die Vorstellung von Punkt und Gegensatz der Richtung mitbringt, dem wird sie nicht konstruirt oder auch nur aufgewiesen, sondern sie wird schlechthin vorausgesetzt. §. 8. wird dieser Gegensatz näher so bestimmt: daß die positive Kraft expandirend vom Punkte A aus, die negative aber unmittelbar in die Ferne wirken könne." Hier wird eben so die Vorstellung von Nähe und Ferne aus der Anschauung des Raumes vorausgesetzt. Oder um dieses unbedeutende der angeblichen Konstruktion ganz deutlich zu sehen, so lese man §. 18. und 19. wie folgt:

„§. 18. Beyde Kräfte so lange sie in relativem Gleichge„wichte stehen, bestimmen sich wechselseitig die Direktion, so,

„daß die negative nur in der entgegengesetzten der positiven, die„se nur in der entgegengesetzten Richtung der negativen, beyde von dem gemeinschaftlichen Punkte C aus sich trennen können. Sobald nun dieser Punkt aufgehoben ist, so wird erstens „die expansive Kraft von dem Punkte A aus ihre Wirkung nach allen „Richtungen erstrecken können. Man betrachte den Punkt A vorerst bloß als einen mechanisch beweglichen, so kann dieser Punkt „als umgeben von einer unzähligen Menge Richtungspunkte „gedacht werden, gegen welche er alle sich bewegen kann, jedoch „so, daß wenn er sich für die Eine Richtung entschieden hat, er „ferner nur dieser Einen folgen kann. Da nun aber dieser Punkt eine dynamische Bewegungskraft hat, so wird „er nach allen diesen Punkten zugleich sich bewegen können. „Man abstrahire, aber indeß davon und lasse ihn nur der einen Richtung nach B. folgen, so wird er schon in dem nächsten Punkte der Linie, den wir durch c bezeichnen, wieder „von einer gleichen Menge Richtungspunkte umgeben seyn, unter welchen auch der Richtungspunkt B. mit begriffen „ist. Da er nun nach allen diesen Richtungen sich bewegen „kann, so wird er zwar fortfahren in der Richtung A B. sich „zu bewegen, aber zugleich in c und jedem folgenden Punkte „der Linie anderen Richtungen folgen, welche mit der ursprünglichen A B. Winkel bilden. Es wird also zu der ursprüng„lichen Dimension der Länge die der Breite hinzu gekommen „seyn."

„§. 19. Dasselbe läßt sich nach dem, was §. 17. erinnert „worden ist, auf gleiche Weise von der negativen oder attrak„tiven Kraft zwar weniger anschaulich, jedoch eben so streng „beweisen. Die negative Kraft wirke von einem Punkte A aus, „so wird, wenn A ein Gleichgewichtspunkt beyder Kräfte ist, „die negative nur in der entgegengesetzten Richtung der positiven also z. B. in der Richtung A C wirken.

„Sind aber beyde Kräfte absolut getrennt, so wird die „negative schon in A, und wieder in jedem Punkte der Linie „A C ihren negativen Einfluß nach allen Richtungen zu erstrecken, also eben so wie die positive in Länge und Breite wirken."

Ich frage woher weiß man hier etwas von Bewegung, woher hat man die Nachricht, daß von jedem Punkte c neben A wieder viele Richtungen möglich seyen, welche mit den erstern Winkel machen, wenn man nicht den ganzen Raum schon voraussetzt. Von einer Konstruktion oder Deduktion des Raumes kann also hier gar nicht die Rede seyn.

b. Durch das Verhältniß, welches Schelling für die Grundkräfte annimmt wird die Erfüllung des Raumes nicht konstruirt, ja seine eigne Vorstellungsart nicht einmal möglich gemacht.

Es war leicht einzusehen, daß durch einen bloßen reellen Gegensatz der Kräfte (reines + und —) nichts auszurichten sey. Schelling stellt daher die positive Kraft als bloße Expansion durch den Raum von einem Punkte aus, die negative als Beschränkung der Expansion als Kontraktion vor. Dadurch allein ist aber weder Attraktion verschiedener Punkte noch Undurchdringlichkeit gesetzt, diese ergibt sich erst durch die dritte Kraft, die Schwere. (Wenn ich nemlich eine elastische Masse annehme, in der Attraktion nach einem Punkte statt findet, so ist Kontraktion wol Folge der Attraktion, aber wenn ich blos Kontraktion für sich setze, so setze ich damit nur Schranken der Expansion ohne Attraktion.) Er sollte daher auch nie die Worte Expansions- und Kontraktions-Kraft oder positive und negative Kraft mit denen der Repulsiv- und Attraktiv-Kraft synonym gebrauchen, denn so wol Repulsion (Undurchdringlichkeit) als Attraktion wird ihm erst durch die Schwerkraft wirklich. Wie aber alsdann die Repulsivkraft eigentlich konstruirt wird, läßt sich nicht wohl einsehen. Die Schwerkraft für sich wird bloß für die Attraktion verschiedener Punkte postulirt (a. a. O. Heft. 2. im Anfange.), die Undurchdringlichkeit soll durch ihren Konflikt mit der Expansion resultiren. Aber diese Expansionskraft, bloße Kraft der Ausbreitung von irgend etwas durch den Raum ist ein so laxer Begriff, daß sich damit gar nichts anfangen läßt. Die Materie (nach Schelling als Produkt) erscheint als erfüllter Raum. Kant konstruirte diese durch

Repulsiv- und Attraktiv-Kraft; Schelling vereinigt die beyden Kantischen Kräfte im Begriffe seiner Schwerkraft, setzt dieser aber noch zwey ursprüngliche Kräfte an die Seite, eine expandirende und eine für die Expansion schlechthin negative, kontrahirende Kraft, durch welche allein die zwey ersten Dimensionen des Magnetismus und der Elektricität konstruirt werden sollen. Ich behaupte aber, daß diese beyden Kräfte uns nichts als bloße Worte geben.

Man könnte Schelling erstlich schon einwenden, da diese Kräfte für sich ohne alle Rückstoßung und Undurchdringlichkeit und ohne alle Anziehung gar nicht in die Erscheinung fallen können, wie denn da doch Kohäsion, Magnetismus und Elektricität, welche durch sie allein konstruirt werden, in dieser Erscheinung vorkommen können. Allein ich wähle lieber die anschaulichste Darstellung. Seine beyden Kräfte lassen die Trennung, wodurch Magnetismus und Elektricität motivirt wird gar nicht zu. Man lese nur den vorhin angeführten § 19. und vergleiche damit die ersten Angaben über die negative Kraft §. 6. Offenbar wird hier die Denkbarkeit einer für sich ohne Gegensatz sich verbreitenden Kontraktionskraft nur erschlichen. Sie war ja nach §. 6. etwas nur negatives, beschränkendes, und was kann man sich auch bey Kontraktion anders denken? für sich ist sie also gar nicht vorstellbar. Sie kann nicht einmal im Magnetismus sich von einem Punkte aus von der expandirenden trennen, denn sie zeigt sich nur da, wo die Expansion Grenzen hat, darüber hinaus ist sie gar nicht, sonst müßte sie etwas positives für sich seyn gegen die Voraussetzung. Noch viel weniger aber läßt sie sich nach §. 19. im elektrischen Gegensatz denken, wo sie sich allein von einem Punkte aus verbreiten soll, denn sie ist ja ihrem Wesen nach gerade das Gegentheil der Verbreitung oder Expansion, sie ist bloße Beschränkung der Expansion. Selbst die magnetische Linie läßt sich also aus Schellings Prämissen gar nicht konstruiren, denn sie hat für jede Richtung der Expansion §. 8. vom Punkte A aus nur noch einen Punkt B, in dem die Expansion begränzt wird und über den hinaus durch den Punkt A nichts gesetzt ist, das verlangte Auseinandertreten der Kräfte nach entgegen-

gesetzten Richtungen, welches der empirische Magnet zeigt, ist also gar nicht abgeleitet.

Ich will aber Herrn Schelling hier wohl aufweisen, was er eigentlich hat sagen wollen, was ihm aber nicht ganz gelungen ist. Er hat seinen Gegensatz aus der Erfahrung von den magnetischen und elektrischen Kräften abstrahirt und daher hätte er eigentlich ungefähr folgende Resultate erhalten sollen.

1) Die absolute Produktivität der Natur muß ursprünglich gehemmt werden, dies ist nur durch eine in ihr liegende Differenz möglich. Damit aber diese Differenz in die Identität der Natur komme muß es allgemeines Gesetz des Homogenen werden, daß es sich entzweye. Dagegen ist aber jedes heterogene in der Identität befaßt und muß sonach eine Tendenz zur Vereinigung zeigen.

2) Die Form der ursprünglichen Entgegensetzung im Raume ist Abstoßung und Anziehung, als Kraft der Entfernung und Annährung (die Folge davon ist Expansion und Kontraktion für das einzelne.)

3) Die Konstruktion der Materie geschieht durch das beständige Anziehen des heterogenen und das Abstoßen des homogenen, wodurch

4) unmittelbar bey einem Punkte, in dem entgegengesetztes noch vereinigt, aber in Trennung begriffen ist, Kohäsion in die Länge bewirkt wird = Magnetismus, (Auseinandertreten).

5) Dieses wechselseitig anziehende und abstoßende in zwey Substrate getrennt, gibt unbestimmte Verhältnisse der zweyten Dimension = Elektricität, (Ausbreitung).

6) Die nemliche Anziehung und Abstoßung in der dritten Dimension gibt Intussusception und Sekretion = chemischem Proceß, (Durchdringung).

7. So würde durch die graduelle Homogenität und Heterogenität von allem gegen alles die undurchdringliche, schwere Raumerfüllung als Materie konstruirt.

Konsequenter wäre diese Darstellung wenigstens als die von Schelling gegebene. Aber eben um so leichter läßt sich der Fehler in derselben zeigen. Sie hält keine mathematische Kritik aus. Eine Anziehungskraft kann immer nur gegen einen bestimmten Richtungspunkt gedacht werden, um den sie Sphären der Anziehung bildet. Dagegen ist eine ursprüngliche Sphäre der Rückstoßung unmöglich; denn jede ursprüngliche Rückstoßung muß wegen der Stetigkeit der Raumerfüllung expandirende Elasticität seyn, in der jeder einzelne Punkt zurückstößt also keinem eine Sphäre der Repulsion zukommt. In unserer Darstellung ist also in 3) der Fehler, daß anziehende und rückstoßende Kraft gleichartig angenommen und also Sphären der Rückstoßung, welche nur als abgeleitete Kräfte durch Stoß bewegter Massen gedacht werden können, zu etwas ursprünglichem gemacht werden. Eben so ist die starre Kohäsion in 4) wodurch ein Magnet sich an den andern reiht, nothwendig nur eine abgeleitete, weil, um einen Magneten möglich zu machen, schon eine starre Linie gegeben seyn muß, in der wenigstens drey Theile die zwey Pole und der Indefferenzpunkt unterschieden werden können.

Wenn wir diese letztere Resultate nur ein wenig genauer ansehen, so ergibt sich aus ihnen folgender Satz:

4) Es ist keine andere Konstruktion der Materie a priori möglich, als die philosophisch-mathematische welche Kant im Ganzen richtig in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft aufgestellt hat.

Ich werde diese Behauptung dadurch rechtfertigen, daß ich erstlich Schellings Darstellung auf die Kantische zurückführe und dann zeige, welche Fehler der Kantischen Vorstel-

lungsart sie eigentlich in Mißkredit gebracht, durch die es nemlich schien, als ob die qualitative Differenz der Materie durch diese Kantische Konstruction nicht möglich gemacht werde. Ich werde zeigen, daß nach einiger Berichtigung, nicht eine Erklärung der qualitativen Differenzen der Materie, denn die wäre eine unmögliche Forderung sondern eine Aufstellung der wirklich vorhandenen Differenzen unter den Bedingungen der Kantischen Konstruktion möglich sey.

Der wesentliche Unterschied in Schellings und Kants Versuch einer Konstruction der Materie a priori liegt darin, daß Kant vom Substrate, dem Seyn der materiellen Substanz selbst ausgeht. Selbst Anhänger der Kantischen Naturwissenschaft haben geglaubt, Kant wolle die Materie nur durch einen Konflikt der bewegenden Kräfte konstruiren und so das bewegliche selbst zum Produkte machen. Dies ist aber irrig. Er geht vielmehr unmittelbar von den beweglichen als materieller Substanz aus und betrachtet die Kräfte nur als Eigenschaften dieser Substanz.

Dagegen behauptet Schelling alles dieses Substrat sey nur Produkt der ursprünglichen Thätigkeit und in dieser liege der letzte Grund aller Konstruktion a priori. Es ist aber oben schon gezeigt worden, daß Schellings Behauptung hier nur von einer falschen Fichtischen Abstraktion herrührt, durch welche er verleitet wurde, nur reine Produktivität als ursprünglich anzunehmen und in dem beharrenden Seyn ein todtes Produkt zu sehen, da doch eben nur die sinnliche Beschränkung unsrer Erkenntniß uns zwingt die Natur im vorübergehenden Werden aufzufassen. Substanz und Thätigkeit sind durchaus für unsre Erkenntniß gleichzeitig und Schellings Begriff vom Daseyn entspringt nur aus einer Verwechselung empirischer Begriffe mit rein philosophischen. Ursprünglich ist das beharrliche Seyn der Substanz durchaus das erste Vorausgesetzte, in der Erfahrung aber ist freylich die beharrliche Form in der Erscheinung oft nur das in einem Produkte gehemmte Werden. Schelling muß doch zuletzt selbst wieder seine Aktionen, das rein produktive als ein bestehendes, einfaches denken.

Die Sache wird deutlicher durch folgendes. Schelling sagt selbst in der oben angeführten Stelle der Einleitung, daß alle unsre Erkenntniß durch und durch nichts als Erfahrung sey. Die Erfahrung aber geht in der Erkenntniß der äußern Natur von der sinnlichen Anschauung aus, bestimmt durch diese den Gegenstand der äußern Natur, zuletzt durch lauter Bewegung und Gesetze der Bewegung. In der That enthält auch alles, was Schelling hier konstruiren will, Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß u. s. w. nichts als Gesetze für Bewegungen, wiewol Schelling nur selten bestimmt auf diese Seite der Sache achtet. Wie läßt sich aber Bewegung vorstellen, ohne etwas, das in Bewegung ist, ohne bewegliches, welches das unmittelbarste voraus zusetzende ist. Es ist also hier das Substrat als bewegliche Substanz im Raume durchaus gleich unmittelbar mit der Thätigkeit in unsrer Erkenntniß. Bewegliche Substanz ist das erste Vorausgesetzte ohne welches keine Bewegung und keine Thätigkeit oder Kraft im Raume denkbar ist. Thatigkeit und Kraft kommen in die Erkenntniß der Materie sobald ihre Bewegung als veränderlich wahrgenommen wird. Nicht die Kraft ist das bewegliche, sondern das Substrat des Seyns die Substanz selbst, deren Eigenschaft die Kraft ist. Was aber auch dieses am anschaulichsten macht ist wieder die ursprüngliche Elasticität, wodurch allein der Raum erfüllt wird. Denn diese ist durchaus nur denkbar, wiefern jeder Punkt in einer elastischen Masse nach allen Richtungen zurückstößt, d. h. indem ich der im Raume selbst gegenwärtigen stetigen beweglichen Substanz die Aktion der Rückstossung in ihrer Theilbarkeit ins Unendliche beylege.

Wenn sich dieses nun wirklich so verhält, wenn wir von dem Vorhandenseyn der quantitativ bestimmten stetigen Substanz des beweglichen, dem Substrat der Materie, als dem ursprünglichen ausgehen müssen, dem die ursprünglichen Kräfte der Zurückstossung und Anziehung als Prädikate zukommen, so wird es zur Rechtfertigung unsrer Behauptung vorzüglich noch darauf ankommen zu zeigen, daß die Kantische mathematisch-dynamische Konstruction hinlange, um das

Hauptproblem, die Erklärung der Differenzen materieller Substanzen zu erklären. Die Ursach, warum sich die Kantische Konstruktion bey dieser Aufgabe verdächtig gemacht hat, lag einerseits in einem Fehler und anderseits in einem Mangel.

Der Fehler ist, daß Kant mit Newton behauptet die ursprüngliche Anziehungskraft stehe nothwendig im Verhältniß mit der Masse, das heißt mit der Quantität der Substanz, wodurch es denn unmöglich gemacht wird, andere Unterschiede als die der specifischen Gewichte zu erklären, welches Schelling sehr richtig einsieht.

Der Mangel ist, daß Kant kein Princip der Gestaltung anzugeben wußte, und ihm das starre ein blosses Problem bleibt.

Diesen Fehler hat Schelling mit aufgenommen, den das durch veranlaßten Mangel aber durch andere Voraussetzungen gehoben. Hingegen der Mangel eines Princips der Starrheit macht auch ihm viel zu schaffen. Anfangs sind seine Aktionen einfache Principien einzelner Gestalten, diese verschwinden aber in der neuen Darstellung des Systems seiner Naturphilosophie (Zeitsch. f. spek. Phys. B. 2. H. 2.) ganz und treten ihre Functionen an die Kohäsion ab. Der Begriff der Kohäsion ist aber von Schelling sehr mißhandelt worden. Er hätte besser gethan bey den Kantischen Unterscheidungen zu bleiben. Die Kraft, welche dem Verschieben der Theile widersteht, gibt ihnen auch eine bestimmte Figur, macht sie *starr*. Starre Körper von viel Zusammenhang sind hart und dehnbar, von wenig Zusammenhang spröde. Nun heißt kohäriren doch offenbar nichts weiter als zusammenhängen und eine Masse, welche frey ihrer Kohäsionskraft überlassen ist, wird so sehr zusammenhängen als möglich, sie wird bey einiger Anziehung ihrer Theile in die Ferne in die kleinste Berührung mit dem äussern treten, Tropfen bilden. Starrheit aber widersteht der Tropfenbildung, sie ist also von dem Zusammenhange ganz verschieden, letztere besteht für sich einzig in der Anziehung als Flächenkraft, (das heißt nach Kant Anziehung, die nur in der Berührung wirkt, also mit endlichem Momente der Sollicitation), diese mag nun durch Druck von aussen oder wie

sonst

sonst konstruirt werden; das Phänomen jeder als Flächenkraft wirkenden Anziehung wird Kohäsion seyn.

Aus Mangel an Mathematik (m. s. Entw. S. 24. die Anmerkung.) hat Schelling Kanten hierüber sehr mißverstanden. Er sagt: (Zeitsch. f. spek. Phys. B. 1. H. 2. S. 66.) „Was „Kant über die Kohäsion der flüssigen Körper sagt, hat sei„nen Grund in seinen mangelhaften Begriffen über diese Ei„genschaft, die er für eine Flächenkraft hält, (daher er sie auch „durch den Druk einer äußern Materie begreiffen zu können „glaubt) — und darin, daß er sich die Neigung der flüssigen „Körper zur Kugelgestalt nicht anders, als aus einer Tendenz „zur größtmöglichen Berührung der Theile unter einander zu „erklären weiß." Kant hat die Schellingische Kohäsion, (welche nach ihm Vereinigung von Kohäsion und Starrheit ist) nie für eine Flächenkraft gehalten. Kohäsion und Flächenkraft bezeichnen beyde bey Kant ganz andere Begriffe als bey Schelling. Ueber die Neigung der flüssigen Körper zur Tropfenbildung konnte Kant gar nicht in Verlegenheit seyn, denn sie folgte ja unmittelbar aus seinen Anziehungskräften, er hat diese Neigung und jene angeführte Tendenz nur als verschiedene Ausdrücke für dieselben Folgen einer Kohäsion ohne Starrheit angegeben.

Es wäre also nach alle diesem hier eigentlich darum zu thun, dem eben genannten Fehler zu verbesseren und den Mangel zu heben. In dieser Rücksicht stelle ich folgende Resultate zusammen.

1) Die Grundkräfte der Bewegung sind die Ursachen der einfachsten Verhältnisse der Bewegung, aus denen alle Bewegung zusammengesetzt ist.

2) Alle Bewegung ist relative Bewegung; die einfachste ist die geradlinige mit einem bestimmten Grade von Geschwindigkeit relativ zwischen zwey Massen gedacht; Annäherung oder Entfernung.

3) Die Grundkräfte sind ursprüngliche Kräfte der Annäherung oder Entfernung, welche zwey Massen re-

lativ auf einander zukommen. Die ursprüngliche Anziehung wirkt aber in alle Weiten nach dem Gesetze der Ausbreitung von einem Punkte; die ursprüngliche Zurückstoßung hingegen ist nur als Elasticität, in der Berührung oder nach dem Verhältnisse des Raumes selbst möglich.

4) Zwey gegebenen Massen kommt bey gegebener Entfernung oder in Berührung ein bestimmter kleinerer oder größerer Grad einer ursprünglichen Anziehung oder Abstoßung zu, wodurch nach Beschaffenheit der Umstände eine mechanische oder chemische Reaktion zwischen beyden bewirkt wird.

Alle Verhältnisse der Grundkräfte sind also specifisch; und eben daß in unserm Sonnensystem in den großen Verhältnissen der Anziehung sich keine specifische Verschiedenheiten zeigen, beweist: daß die Gravitation hier durch eine physikalische höhere Ursach modificirt wird, wodurch diese Homogeneität der Masse in unserm Sonnensystem bewirkt wurde. Ursprünglich ist die Masse nicht nothwendig im Verhältnisse mit der Schwere. Es läßt sich vielmehr a priori gar kein Verhältniß der Kräfte zur Masse bestimmen, sondern diese Verhältnisse sind eben das specifische, wodurch die Differenz der Materie bestimmt wird; sie sind das rein empirische, das zufällige in der einzelnen mathematischen Zusammensetzung.

Durch diese Sätze wäre also wenigstens die Möglichkeit gezeigt, die erste vorhin angegebene Beschwerde zu heben In Rücksicht eines Princips der Gestaltung hingegen wußte Kant selbst keinen Ausweg (a. a. O. S. 93.) und doch lag dieses Princip ihm sehr nahe, allein er hatte zu seinen mathematischen Konstructionen hier selbst nicht hinlängliches Zutrauen.

5) Wenn bey einer chemischen Durchdringung das ungleichartige sich stärker anzieht als das gleichartige, so wird der Ueberschuß dieser Anziehung ein Moment

des Widerstandes gegen die Verschiebung der Theile, weil dadurch der Zusammenhang des ungleichartigen aufgehoben und der des gleichartigen hergestellt werden würde, wo aber dem Verschieben der Theile in einer Masse widerstanden wird, da ist Starrheit. Ferner jedes starre ist unter einer bestimmten Figur. Das Princip der Gestaltung ist also zugleich mit der chemischen Durchdringung in die Konstruktion eingeführt, wenn es gleich noch nicht gelungen ist diese Konstruktion mathematisch weiter auszuführen

Wir begnügen uns hier die Möglichkeit einer Lösung der Aufgabe aus den Principien der Kantischen Konstruktion gegeben zu haben. (Schon vor mehrern Jahren habe ich etwas freylich noch sehr unvollständiges aber doch ausführlicheres über diese Sache gesagt in Scherers Journal für theoretische Chemie.)

Für jeden, der eine einigermaaßen gebildete mathematische Anschauung besitzt, wird es deutlich seyn, daß durch das bisher gesagte die Möglichkeit einer allgemeinen Konstruktion der Materie a priori aufgewiesen sey. Allein für die Fortsetzung dieser Konstruktion bis zum einzelnen fehlen uns durchaus die Kräfte.

Die Mathematik spielt in dem tiefverborgenen Innern der Natur in unermeßlichen Zusammensetzungen eine Intrigue von der wir nur die entferntesten Folgen zu erblicken vermögen. Wir können in der mathematischen Naturwissenschaft niemals weiter, als bis zur Bestimmung der allgemeinsten Formen gelangen; jede weitere Ableitung würde Zusammensetzungen fordern, deren Mühsamkeit sich nicht belohnte, oder deren Verwicklungen unsrer Einbildungskraft weit überlegen wären. Indessen ließe sich freylich diese Wissenschaft noch sehr viel weiter ausbilden, aber, daß dies so bald geschehen wird, ist nicht zu vermuthen, weil diese Ausbildung uns vor der Hand wenig Vortheile verspricht und die Experimentalphysik dagegen nach einer andern Idee bearbeitet werden kann, welche uns schneller und gerade auf die interessanteste Weise mit der Natur be-

kannt macht. Ich meine diejenige Idee, welche in ihrer größten Allgemeinheit ausgesprochen in Schellings Schriften zuerst erschien und eben das wahre in seiner Naturphilosophie ausmacht. Wir nehmen nach dieser Idee nur die allgemeinsten Regulative aus der Philosophie und Mathematik auf, halten uns aber übrigens einzig an die Erfahrung, um aus der bloßen Kombination derselben die Gesetzmäßigkeit ihrer großen Formen zu errathen. Unser Gewinn ist hier eine ungleich weniger mühsame, ungleich lebendigere Darstellung; dort arbeitete die in Fesseln gehaltene mathematische Einbildungskraft, hier ist die Phantasie fast im freyen Spiele thätig; dort war Arbeit, hier ist fast nur Unterhaltung, welche aber eben vor der Hand bey ungeübten leicht in Spielerey ausartet.

Idee einer Naturphilosophie nach hevristischen Maximen.

Es wird nöthig seyn, den zuletzt aufgefundenen Unterschied einer mathematischen Naturwissenschaft von der Schellingischen regulativen spekulativen Physik noch genauer zu bestimmen. Um aber dazu im Stande zu seyn müssen wir noch mehr zur Trennung des fremdartigen aus der Schellingischen Darstellung selbst beytragen.

a) Unvollständigkeit der bisherigen Schellingischen Schriften über diesen Gegenstand.

Eine Uebersicht der Schellingischen Naturphilosophie wird dadurch sehr erschwert, daß für ihn selbst die Wissenschaft noch in Metamorphosen begriffen ist. Man vergleiche z. B. was Einleitung. S. 77. über den Galvanismus gesagt wird mit Zeitsch. B. 2. H. 2. S. 88/90. und überhaupt die ganze Verschiedenheit der Darstellung des Entwurfes und jenes Heftes der Zeitschrift. Letztere Darstellung ist die neuere, an sie müssen wir uns also eigentlich halten. Aber bey der Umsetzung der Ideen in dieselbe ist darin ein großer Fehler vorgefallen, daß es eigentlich in derselben gar kein Princip des außer und

neben einander gibt. Die Aktionen des Entwurfes sind hier weggefallen, die Funktionen derselben muß der Magnetismus als Bedingung der Kohärenz mit übernehmen. Aber eben, daß hier von Kohärenz außereinander befindlicher Theile gesprochen wird (nach §. 67. und §. 71.) ist bloße Erschleichung.

Der Zusammenhang der Sätze ist folgender:

„§. 65. A und B (Attraktiv und Expansivkraft) in relativer Identität der zweyten Potenz gesetzt, sind unter der Form der Linie §. 46. Zus. gesetzt."

„§. 67. Die Form dieser Linie ist das bedingende der Kohäsion. Denn in jedem Punkte derselben sind A und B, Attraktiv und Expansivkraft in relativer Identität. Es ist also zwischen je zwey Punkten dieser Linie eine Kraft, welche ihrer Entfernung von einander widersteht d. h. Kohäsion."

„Zusatz. Das identische A = B unter der Form der relativen Identität von A und B gesetzt, ist also Kohäsionskraft."

„§. 68. Die Form dieser Linie ist die des Magnetismus."

„§. 71. Der Magnetismus ist das bedingende der Gestaltung. Folgt aus §. 67. Zus."

Davon abgesehen, daß in §. 67. höchstens Zusammenhang bewiesen ist und in §. 71. gleich auf Gestaltung, Starrheit geschlossen wird, so beruht der Hauptsache nach das Ganze auf der Linie §. 46. Zusatz.

Dieser Zusatz sagt aus: Die Form des Seyns der absoluten Identität kann allgemein unter dem Bilde dieser Linie gedacht werden

$$\frac{\overset{+}{A = B} \qquad \overset{+}{A = B}}{A = A}$$

worin Subjektivität (A) und Objektivität (B) nach entgegengesetzten Richtungen überwiegend gesetzt werden. Nach diesem Schema lassen sich nun allerdings einzelne Potenzen (§. 23.) denken, in denen das identische A = A unter A oder B mit überwiegender Objektivität oder Subjektivität gesetzt wird, oder

Metamorphosen (§. 76.) in denen das überwiegende Subjektive und Objektive nach den entgegengesetzten Richtungen mehr oder weniger auseinander tritt.

Und wenn nach §. 47. die konstruirte Linie die Form des Seyns der absoluten Identität im einzelnen wie im Ganzen ist, so kann ich dies auch bey der Identität und Totalität jeder einzelnen Potenz oder Metamorphose wiederholen. Aber, was hier ganz unmöglich bleibt, ist in das einzelne B für sich, die Ausdehnung (nach §. 44.) oder in das A für sich, den Gedanken (§. 44.) irgend eine Trennung zu bringen, Theile in der Ausdehnung oder ein ausgedehntes neben dem andern, einen Gedanken neben dem andern vorzustellen. Denn überall ist das gleiche A = A nur mit überwiegenden A oder B gesetzt (§. 46. Erläuterung). Es werden durch diese Linie durchaus nur graduelle Unterschiede von Intensitäten aber keine Extension möglich gemacht. Es ist also mit dieser Linie durchaus kein außer und nebeneinander seyn z. B. im Raume abgeleitet, sondern sie geht nur auf Unterscheidungen von Artbegriffen, wodurch das ganze A = A unter irgend einer Form des Seyns im einzelnen mit überwiegenden A oder B gesetzt wird. Daher könnten wol Gesetze, (wie z. B. §. 72.) wodurch sich Arten von Materien unterscheiden lassen oder ein Gesetz, wie § 78. Zus. Alle Materien sind Metamorphosen des Eisens, von jener Linie abhängig seyn, aber keine Konstruktion des neben einander befindlichen, mit gleicher Quantität, denn es gibt darin nur graduelle Trennungen der Intension aber keine Theile des ausgedehnten.

Ueberhaupt scheinen die Aktionen des Entwurfes als einfache eine bestimmte Gestalt producirende Entelechien nur Reste einer früheren Vorstellungsart des Verfassers zu seyn, indem keine theoretische Einheit im Systeme ist, so lang die Erfullung des Raumes einmal durch diese und dann durch die bewegenden Grundkräfte konstruirt wird. Aber damit, daß er sie später ganz weg läßt, begeht er wieder einen Fehler, indem jene Kräfte ihre Stelle nur halb ersetzen; die Erfüllung des Raumes zu konstruiren ist wol durch sie ein Versuch geschehen, aber die theilbare Ausdehnung selbst ist nicht konstruirt.

Mehrere Beyspiele von Veränderungen, die bey der unbestimmten Sprache leicht abgeleugnet werden könnten, will ich hier nicht anführen. Unfehlbar würden aber diese Veränderungen noch weit größer geworden seyn, wenn die Hauptunterscheidungen und Gegensätze des Magnetismus, der Elektricität und des chemischen Processes oder der Bildungskraft, Irritabilität und Sensibilität nicht durch die angeblich philosophische Begründung vor Angriffen gesichert wären.

Ueberhaupt ist die Darstellung der Naturphilosophie in der Zeitschrift durchaus spekulativ, sie entspringt hier aus den obersten Principien von Schellings Spekulation überhaupt. Gegen diese Spekulation haben wir uns schon oben erklärt, wir haben gezeigt, daß die Konstruktion des Universums durch die Entgegensetzung eines Subjektiven und Objektiven in der absoluten Identität nichtig sey, indem der Unterschied von Subjekt und Objekt, so gut wie jeder andere in der Erfahrung gegebene, nur empirisch, den andern nicht übergeordnet, sondern nebengeordnet sey. Das philosophische dieser neuen Darstellung, ihre ganze Grundlage muß also wegfallen; in Rücksicht der Erfahrung aber steht sie den frühern meistentheils sehr nach. Eben durch dieses philosophische ist sie sehr monoton und leer geworden. Ihr fast einziges Princip ist §. 81. „Jeder Körper hat im Allgemeinen das Bestreben seine Kohäsion im Ganzen zu erhöhen." Was wird durch diese Wanderungen der Kohäsion nicht alles erklärt! Aber auch auf welche monotone Weise. Man erfährt wol: daß die magnetischen und elektrischen Verschiedenheiten der Körper, die Verschiedenheiten der Temperatur und die der Farben nur auf verschiedenen Verhältniß der Faktoren der Kohäsion beruhen, wie aber Magnetismus, Elektricität, Wärme und Licht sich eigentlich selbst unterscheiden bleibt so gut wir unerklärt.

b) Die Leichtigkeit mit der sich so viele Erfahrungen unter die angebenen Gesetze fügen rührt größtentheils von der Unbestimmtheit der Sprache und dieser Gesetze selbst her, wozu noch der weite Abstand allge-

meiner philosophischer Gesetze von der einzelnen subsumirten Beobachtung kommt, welche das Verhältniß noch unbestimmter macht und den Schein von Uebereinstimmung befördert.

Es muß für jeden unpartheyischen Beurtheiler ein vortheilhaftes Licht auf Schellings naturphilosophische Darstellungen werfen, daß er neben der Einheit im Ganzen seines Systems mit so großer Leichtigkeit fast jedes Phänomen, das ihm vorkommt, zu erklären oder ihm seine Stelle anzuzeigen weiß. Es entsteht also die Frage: Warum läßt sich hier alles mit so großer Leichtigkeit entwickeln und beweisen? welche mich vorzüglich angeht, indem ich gegen Schelling spreche.

Zur Beantwortung könnte ich wol sagen: allerdings liegt Schellings Naturphilosophie eine sehr gewichtige, große Idee zu Grunde, seine Kombinationen der Erfahrung sind sehr vollständig und mit vielem Geiste entworfen, kein Wunder daß also auch eine gelungene Darstellung der ganzen Naturwissenschaft daraus resultiren muß. Allein die Sache hat zwey Seiten. Auf der andern Seite gereicht eben diese leichte Erklärlichkeit von allem aus Schellings Formeln seiner Darstellung zum Vorwurf. Gesetze, die so unbestimmt oder allgemein ausgedrückt sind, daß die Erfahrung dadurch gar nicht beschränkt wird, müssen freylich mit der Erfahrung zusammenstimmen, diese mag ausfallen, wie sie will, aber eben nur, weil durch dieselben gar nichts gesagt, also auch nichts erklärt wird. Diese unbestimmte Sprache und diese Allgemeinheit der Gesetze ist nun besonders in der neuesten Darstellung sehr häufig, und dabey stehen die philosophischen Formeln so weit von der Erfahrung ab, daß in der Kombination von beyden nothwendig viel willkührliches bleiben muß. Was kann ich z. B. in Rücksicht eines gegebenen Widerstreites reeller Thätigkeiten unbestimmteres und weniger besagendes anführen, als daß ich die entgegenstehenden Thätigkeiten als positive und negative unterscheide, und doch spielt dieser Ausdruck vorzüglich in der Weltseele eine so große Rolle, ist fast immer das einzige, was

über die bloße Erfahrung noch zur Darstellung hinzukommt. Oder was kann ich weniger zur Vergleichung von zwey Dingen sagen als: sie sind sich in einigem gleich, in einigem ungleich. Das gilt von jeden zwey Dingen überhaupt, denn wären sie nicht verschieden, so wären es auch nicht zwey Dinge, wären sie nicht in etwas gleich, so ließen sie sich gar nicht vergleichen. Und dennoch enthält Schellings Darstellung manche Formeln die durch aus nichts näheres bestimmen. Man sehe §. 35. Zus. + E = + M; — E = — M. Positive Elektricität ist gleich dem positiven Magnetismus, natürlich nicht in allem, denn sie soll ja Elektricität seyn und doch wird weiter nicht angegeben, worin sie sich gleich sind. Damit muß nun freylich die Erfahrung wol zusammenstimmen, es mag auch fallen, wie es will. Noch auffallender ist §. 114. „In dem chemischen Proceß sind alle anderen nicht nur potentia sondern actu enthalten. Hinwiederum werden eben deßwegen auch alle andern dynamischen Processe als chemische angesehen werden können; z. B. nichts verhindert zu sagen, der Pol, welcher sich in der Kohäsion erhöht, oxydire sich auf Kosten des entgegengesetzten." Es bleiben hier also die Bestimmungen so allgemein, daß der innere Unterschied des magnetischen und elektrischen Processes vom chemischen noch gar nicht angegeben worden ist, und doch sind auch jene immer in diesem enthalten. Damit sind nun freylich unzählige Erfahrungen, die vielleicht einmal gemacht werden können, angedeutet, widersprechen werden sie auch zuverlässig diesen Gesetzen nicht, aber dadurch bestimmt seyn noch weniger. Anstatt aller solcher Gesetze hätte er nur ein für allemal zu sagen brauchen: Jedes einzelne in der Natur ist mit jedem andern in Verbindung, was Jedermann zugeben muß, und wodurch eben so viel erklärt wäre, als durch jene einzelnen Gesetze.

Ein anderes Hülfsmittel, wodurch man oft zu erklären scheint, indem man sich so unbestimmt ausdrückt, daß freylich jedes Phänomen mit der aufgestellten Regel zusammenpassen muß, ist, daß der gewählten Methode nach, häufig zwey Gesetze neben einander stehen, die sich schon in ihrer Allgemeinheit beynahe widersprechen, wo also die aus der Entfer-

nung herbeygezogene Erfahrung nothwendig anpassend seyn muß, für das eine oder das andere. Man vergleiche z. B. §. 84. „Indifferente Körper, die sich berühren, streben in sich wechselseitig Kohäsionsverminderung zu setzen," — und §. 115. „Indifferente Körper, die sich berühren, setzen in sich selbst sowohl, als zwischen sich wechselseitig aktive Kohäsion." Oder man lese Entwurf S. 89. „So hat das Leben zween höchste Punkte, zwischen denen es gleichsam pulsirt, und von deren einem es unmittelbar in den andern übergeht. Das Maximum der Thätigkeit = dem Minimum der Receptivität, aber das Minimum der Receptivität auch = dem Minimum der Thätigkeit, das heißt dem Maximum der Receptivität." In der That es wäre sehr unartig von der Erfahrung, wenn sie so bescheidenen Ansprüchen der Theorie noch widersprechen wollte!

Das allgemeinste ist aber die Unbestimmtheit des Ausdruckes überhaupt, wodurch man sich mit der Erfahrung abfindet, ohne etwas in Rücksicht ihrer auszumachen. Man beobachte die Art, wie Schelling selbst die aufgestellten Gesetze mit der Erfahrung vergleicht. Z. B. §. 72. „Die Zu- und Abnahme der Kohäsion steht in einem bestimmten umgekehrten Verhältniß zu der Zu- und Abnahme des specifischen Gewichtes. (Es ist mein Geschäft nicht, die einzelnen falschen Sätze der Schellingischen Schrift nachzuweisen (z. B. §. 133. Zus. 1.) ich spreche nur von der Methode überhaupt, und bemerke daher hier nur beyläufig, daß das angeführte Gesetz der Erfahrung nach unrichtig ist. Denn im Ganzen genommen stehen Kohäsion und specifisches Gewicht vielmehr im geraden Verhältniß, die cohärentere Materie ist auch die schwerere (Eigentlich mache ich aber hier auf die Art aufmerksam, wie in der Anmerkung zu diesem Paragraphen das Gesetz erläutert wird). „Das ideelle Princip liegt mit der Schwerkraft im Kriege, und da diese im Mittelpunkte das größte Uebergewicht hat, so wird es ihr in der Nähe desselben auch am ehesten gelingen, beträchtliches specifisches Gewicht mit Starrheit zu vereinigen, also A und B schon bey einem geringen Momente der Differenz unter ihre Herrschaft zurückzubringen. Je größer dieses Moment

wird, desto mehr wird die specifische Schwere überwunden, aber in desto höheren Grade tritt nun auch die Kohäsion ein bis zu einem Punkte, wo mit abnehmender Kohäsion wieder die größere specifische Schwere siegt, und endlich beyde zugleich und gemeinschaftlich sinken." In dieser Erläuterung wird erstlich die Bestimmung fast ganz fallen gelassen, daß beyde nach dem Gesetze in umgekehrtem Verhältnisse stehen sollten; sodann aber auch das bestimmte Verhältniß in ein sehr unbestimmtes verwandelt durch die Annahme eines abwechselnden Steigens und Fallens, wodurch freylich für die Erklärung der Erfahrungen sehr viel Spielraum gewonnen wird. Später hat aber Herr Steffens noch außerdem sich genöthigt gesehen, selbst zu dieser Erweiterung noch neue hinzuzufügen, denn bekanntlich mußte er, um nur bey den Metallen eine Gesetzmäßigkeit in das Verhältniß der Kohäsion und des specifischen Gewichtes zu bringen, diese schon in zwei Reihen theilen, den Unterschied einer aktiven und passiven Kohäsion zu Hülfe nehmen, das wellenförmige Steigen und Fallen beybehalten und endlich sich doch noch einige Anomalien gefallen lassen. Genau zugesehen, wird also hier das aufgestellte Gesetz durch die Erfahrung gänzlich widerlegt; was man dafür anführt, sind bloße Worte. Ein anderes Beyspiel der Art ist §. 107. „Die Wärme und elektrische Leitungskraft eines Körpers ist bestimmt durch seine Stelle in der Kohäsionsreihe."

„Zus. 1. Alle Leitung ist nur Versuch aktive Kohäsion herzustellen." Dies mag aus den vorhergehenden Sätzen folgen. Aber nun die Vergleichung mit der Erfahrung. Schelling sagt: „1) Man setze einen Körper, worin der Eine Faktor der Kohäsion im Uebergewicht ist, z. B. einen der negativen Seite, so wird er aktive Kohäsion nicht in sich selbst herstellen können, sondern nur durch Hülfe eines zweyten, welcher den andern Faktor der Kohäsion, also auch der Leitungskraft hinzubringt. Man wird einen solchen Körper Isolator nennen, weil er nur in dem Punkte leitet, in welchem er berührt wird.

„2) Man setze einen Körper, welcher sich dem Gleichgewicht der aktiven Kohäsion nähert, (z. B. alle Metalle), so

werden sie vorzügliche Leiter der Wärme und Elektricität in sich so wol, als im Konflikt mit andern seyn, jedoch wird die höchste Leitungskraft nicht in dem Punkt der höchsten aktiven Kohäsion, (denn diese kann weniger aus dem Gleichgewicht gesetzt, also auch weniger zur Leitung bestimmt werden), wohl aber in die Produkte, der ihr am nächsten kommenden Kohäsion (z. B. Silber, Kupfer) fallen. 3) Mit Körpern, worin der positive Faktor überwiegt, wird der Fall von 1) eintreten, hierher fallen also aufs neue Isolatoren (z. B. Schwefel). 4) In den absoluten Indifferenzpunkt fällt nur das Wasser; dieses so wie die ihm am nächsten stehenden Körper werden durchaus keine Leiter in sich seyn, denn alle aktive Kohäsion in ihnen ist aufgehoben, sie selbst sind keines 1 + 1 + 1 u. s. w. fähig, sondern sind in Ansehung des Leitungsprocesses ein absolutes Eins. Da aber das Wasser z. B. nach außen völlig indifferent ist, so wird es als dieses Eins in jeden Leitungsproceß eintreten können, also zwar relativer aber nicht in sich selbst oder absoluter Leiter seyn.

„5) Endlich wo sich die Reihe in ihre Pole endet, so daß die Materie nur noch den Einen oder den andern Faktor repräsentirt, (Stickstoff- Sauerstoff- Wasserstoffluft) tritt nothwendig aufs neue die Nichtleitungskraft ein." Die Sätze sind hier ungefähr nach den Beobachtungen geordnet, daher ist die Willkührlichkeit in den Gründen für die angegebenen Verhältnisse zu suchen, und hier zeigt sie sich auch bey jedem Schritt. In 2) wird das Gleichgewicht der aktiven Kohäsion als Grund der Leitungskraft angegeben, und die Ausnahme wegen der höchsten Kohäsion ist schon sehr erkünstelt. Aber in 1) und 3) müßte alsdenn ein ganz anderes Verhältniß statt finden. Anstatt daß solche Körper immer isoliren, müßten die mit überwiegendem negativen Faktor die Kohäsionsverminderung sehr leicht in sich vertheilen, gegen andere aber nicht leiten; dagegen Kohäsionserhöhung müßten sie nicht vertheilen, aber leicht leiten. Noch erkünstelter ist die Erklärung beym Wasser. Dieses müßte im Leitungsproceß beym Mangel an aller aktiven Kohäsion gegen eine Verminderung derselben durchaus indifferent seyn, gegen Vermehrung aber eine große Kapacität zei-

gen und gar nicht leiten. Ich betrachte nun in Rücksicht dieser Unbestimmtheit und Zweydeutigkeit, welche durch die philosophische Konstruktion in Schellins naturphilosophische Darstellungen gekommen ist, noch einige einzelne Gegenstände näher.

c) Ueber die Mittheilung des Magnetismus, der Elektricität und der Wärme.

Eine von Schellings Lieblingsideen ist die, das Magnetismus, Elektricität und Wärme sich alle nach einem Gesetze mittheilen, nemlich nie durch eigentliche Mittheilung, sondern durch Vertheilung, nach dem eben angeführten Gesetze: alle Leitung ist nur Wiederherstellung von aktiver Kohäsion oder der in seiner Kohäsion verminderte Körper entzieht dem andern den negativen Faktor derselben, um seine Kohäsion wieder zu erhöhen. Dieses kommt nun der Absicht nach mit der Erfahrung gar nicht in Konflikt, denn es wird nur behauptet, daß da, wo die Erfahrung eigentliche Mittheilung zeigt, diese immer durch vorhergende Vertheilung vermittelt werde. Allein Schelling hat den Unterschied der Mittheilung und Vertheilung selbst nicht richtig bestimmt. Nach der erfahrungsmäßigen Bedeutung ist eigentliche Mittheilung diejenige, wo ein Körper seine Beschaffenheit einem andern mittheilt, Vertheilung diejenige, wo er das Entgegengesetzte seiner Beschaffenheit in ihn setzt. Bey Schelling aber ist die Vertheilung nichts anders als ein Entziehen z. B. von — E anstatt des Abgebens von + E. (V. Zeitschr. B. 1. H. 1. S. 127. u. f. B. 2. H. 2. §. 83. 85. 86. 88. und 107.) Sein Gesetz lautet also eigentlich: Alle Mittheilung ist immer nur eigentliche Mittheilung des negativen Faktors und nie des positiven. Damit stimmen aber die Erscheinungen des Magnetismus und die wirklichen Vertheilungen der Elektricität gar nicht überein; denn bey diesen wird ja weder + M noch — M weder + E noch — E entzogen oder abgegeben, sondern nur aus einander getrennt.

Sehen wir aber von der philosophischen Konstruktion ab und nehmen wir die Behauptung erfahrungsmäßig, daß alle Mittheilung des Magnetismus, der Elektricität und der Wär-

me durch Vertheilung vermittelt werde, so kommen wir damit bey der Erklärung der Erscheinungen gar nicht aus. Alle Mittheilung der Wärme geschieht nach dem Gesetz eines frey sich ausbreitenden elastischen, und bey magnetischen und elektrischen Mittheilungen müssen die Anziehung freundschaftlicher Pole und die Zurückstoßung gleichnahmiger Pole als gleich ursprüngliche Grundgesetze angenommen werden. Kann nun aber einmal, was selbst Schelling annimmt, das — E von einem Körper an den andern übergehen, so müssen wir doch wegen der Zurückstoßung gleichnahmiger Pole so wol das + E als — E als ein elastisches Denken, welches also, kraft seiner bloßen Elasticität, wo es nicht gehindert wird, sich in eigentlicher Bedeutung mittheilt.

Es bleibt also nach wie vor bey der gewöhnlichen Vorstellungsart, daß Magnetismus sich nur durch Vertheilung mittheilt, weil weder + M noch — M aus einem Körper in den andern übergeht, beyde aber sich selbst überlassen sich nicht in Indifferenz setzen, sondern eben einen Magneten ausmachen. Hingegen bey der Wärme findet nur eigentliche Mittheilung statt, denn sie verbreitet sich, wie ein frey sich ausdehnendes elastisches. Wenn Schelling hierbey sagt: Ein Körper ist nur erwärmt, in so fern er leitet (a. a. O. §. 88. und Weltseele S. 43.) so ist dies eine bloße Wortbestimmung, indem dann Höhe der Temperatur und Größe der Erwärmung eines Körpers nicht gleichbedeutend sind. Endlich Elektricität kann so wol durch Vertheilung als durch eigentliche Mittheilung erweckt werden. Wenn ich nemlich die Ausbreitung des elastischen + E und — E verhindre, aber doch seine Anziehung und Zurückstoßung in die Ferne wirken lasse, so erfolgt bloße Vertheilung.

c) Das Licht.

Bey keinem Gegenstande zeigt sich die Unbestimmtheit und der Abstand der philosophischen Ideen von der Erfahrung in Schellings Naturphilosophie deutlicher, als in dem, was er über das Licht sagt.

Wenige eigne Ideen hat Schelling mit dem gewöhnlichen in der Physik so sehr in Kontrast gestellt als die der absoluten Identität und Einfachheit des reinen Lichtes, und doch ist es leicht zu zeigen, daß er hier mit dieser gar nicht in Streit ist, indem er selbst die Sphäre der Erfahrung und Beobachtung durch sein philosophisches Raisonnement hier noch gar nicht einmal berührt hat. Seine Idee der absoluten Identität und Einfachheit des Lichtes geht die Newtonische Theorie und selbst Göthes Ideen äußerst wenig an. Wer kann es ihm wehren im Lichte nur dasselbe eine identische, welches in allem das gleiche leuchtende ist nur durch Trübung modificirt wird, Licht zu nennen. Er spricht alsdann von einem Princip, welches sich aller Beobachtung entzieht Er selbst nennt dieses identische Licht seinem Wesen nach farblos. Die Sache von der Seite angesehen, haben aber weder Newton noch Göthe von diesem Lichte, sondern nur von den Farben und dem Lichte als Ursach der Farben gesprochen. Es ist in Beziehung auf die Erfahrung freylich ganz gleich, ob ich in allen Erscheinungen des Lichtes eine und dieselbe absolute Identität zu Grunde liegen sehe und alle Trennungen nur als Trübungen durch etwas fremdartiges betrachte, oder ob ich diese zur Erfahrung hinzugetragene Identität weglasse und einzig bey den Wiedervorbindungen und Trennungen stehen bleibe, die in die Beobachtung fallen. Newtons Theorie bezieht sich immer nur auf das Wechselverhältniß der bunten Farben zu der weißen und so weit mir Göthes Ideen bekannt sind, stellt auch er nur die weiße Farbe als eine Indifferenz des Lichtes auf, welche, wenn sie sich zu trennen anfängt, an entgegengesetzten Polen in entgegengesetzte bunte Farben ausstrahlt.

Der Streit um die absolute Identität des Lichtes ist also rücksichtlich der Erfahrung ein bloßer Wortstreit. Schelling thut recht wohl daran, daß er bey demselben auf Erfahrungsbeweise sehr von oben herabsieht. Allein er bleibt sich mit der Farblosigkeit seines absolut identischen Lichtes nicht recht treu. S. 106. sagt er: „Die Farbe ist in Bezug auf das Licht etwas schlechthin accidentelles. Die innere Wirkung der Refraktion ist das Getrübtwerden des Lichtes; die äußere ein Verrucken des Bildes; daß aber dieses Verrucken Farbe hervorbringe,

dazu wird noch überdies die zufällige Bedingung an einander gränzender heller und dunkler Ränder erfordert, s. Göthes Beyträge zur Optik." Die aneinander gränzenden Ränder werden nur erfodert, um das Weiße bunt gefärbt erscheinen zu lassen; keinesweges aber, um Farbe überhaupt hervorzubringen. Da die weißen Flächen jedes getrübte Licht d. h. alle Farben so wiedergeben, wie sie sie empfangen haben, so muß man sie in Rücksicht farbichter Trübung des Lichts für indifferent halten; wenn daher das Sonnenlicht nur durch Trübung die Erscheinung von Farben bestimmen kann, so muß die allgemeine Trübung desselben durch Refraktion die seyn, wodurch das weiße, weiß erscheint. In der angeführten Stelle bey Schelling wird also das farblose reine Licht mit dem weißen verwechselt.

Allerdings ist es ein schlimmer Beweis für den Beobachtungsgeist der deutschen Physiker, daß in den gelesensten Handbüchern der Physik unumstößlich die Einfachheit der sieben Lichter mit klaren Versuchen bewiesen wurde, denen nichts fehlte als die Möglichkeit sie anzustellen (M. s. Erxlebens Handbuch durch alle seine Umänderungen §. 370. Fig. 75.) Göthe vernichtete diesen Wahn und es war sehr viel damit gewonnen, daß die ganze angeblich Newtonische Lehre von den einfachen Lichtarten zerstört wurde. Aber mit diesem Satze ist denn doch die Hauptansicht der Newtonischen Theorie nicht widerlegt, sogar nicht einmal angefochten. Gegen die mathematische Ansicht dieser Phänomene überhaupt finde ich in Göthes Beyträgen gar nichts, der ganze weitere Streit betrifft eigentlich nur das Verhältniß der bunten Farben zur weißen. Ist das Licht in Beziehung auf die weiße Farbe das einfache und das in Beziehung auf die bunten Farben nur modificirtes Licht der ersten Art? Oder ist das Licht in Beziehung auf die weiße Farbe das zusammengesetzte aus dem bunten? Das erstere gilt jetzt für Göthes Meinung, das zweyte ist die Newtonische. Nach der erstern Ansicht wird da, wo die entgegengesetzten Farben zur weißen zusammentreten nur das reine Weiß wiedererhalten, indem die entgegengesetzten Trübungen sich indifferentiiren oder neutralisiren; nach der andern Ansicht resultirt eben aus ihrer

Mischung

Mischung erst die weiße Farbe. Ungefähr auf diese zweyte Behauptung hat Göthe geantwortet:

Roth und grün macht das Gelbe, grün und viol-
blau das Blaue;
So wird aus Gurkensallat wirklich der Essig erzeugt.

Ich gebe das zu, aber dennoch ist der Newtonische Satz der einzige, auf den eine physikalische Theorie zurückführt.

Wir müssen der ganzen Untersuchung eine andere Wendung geben. Unsre ganze erfahrungsmäßige Erkenntniß der äußern Natur trennt sich in zwey entgegengesetzte Ansichten. Die eine betrachtet das Seyn und Werden in der Natur nach dem, was es als Erscheinung für mich die Intelligenz ist, die andere nach dem, was die Objekte in der Erscheinung gegen einander sind. So verhält sich ausser mir objektives zu objektivem wie bewegliches zu beweglichem, und meine Erkenntniß desselben besteht in Setzen der Bewegung und des beweglichen; dagegen bestimmt sich im Verhältniß zu mir das gleiche Seyn als Objekt der Anschauung in der Empfindung. Die letztere Erkenntniß schreibt den Dingen lauter unauflösliche Qualitäten der Empfindung, Farben, Töne, Düfte u. s. w. zu; sie ist die Erkenntniß der Materie in ihrem Konflikte mit dem Geiste; die erstere löst alle jene Qualitäten im Verhältnisse der Materie zur Materie, in bloße quantitative Unterschiede der Bewegung und der graduellen Verschiedenheit von Kräften der Bewegung auf, vor ihr verschwinden alle jene Qualitäten als etwas, das nur in Beziehung auf ein Inneres statt hat. Qualität hat die Materie nur im Verhältniß zu einem einfachen Innern; im Verhältniß von Materie zu Materie ist nur Aeußeres, das ins unendliche immer wieder in trennbare Theile auseinander fallen kann.

Diesen Unterschied können wir unmittelbar auf die Erkenntniß durch das Auge anwenden. Farbe ist Qualität, eine Eigenschaft, welche dem Gegenstand der Anschauung in der Empfindung nur für mich zukommt. Aeußerlich sind die Erscheinungen Wechselwirkungen des Leuchtenden und

Erleuchteten. Beyde Ansichten treffen und vereinigen sich im Auge. Aeußerlich steht das Auge im Konflikt mit dem Leuchtenden, innerlich ist dies Auge das Organ der Empfindung und der Anschauung des gefärbten, indem der Einfluß des Leuchtenden zum Reiz des Organs wird. Licht ist daher der Einfluß des Leuchtenden auf das Erleuchtete oder auf das Auge.

Ich sage nun: Wenn die Verhältnisse von Farbe zu Farbe den analogen Verhaltnissen des Lichts entgegengesetzt sind, so kann das Verhältniß der Farben nur durch eine Eigenthümlichkeit in der Organisation des Auges bestimmt seyn. Der nächste Grund des Auseinandertretens verschiedener Farben würde alsdann einzig im Organ und nicht im Lichte liegen. Daß sich dieses aber wirklich so verhält, zeigt sich aus folgendem.

Farben treten als einfache Qualitäten auseinander; äussere physikalische Modifikationen des Lichtes nur in stetigen Uebergängen von einem zum andern. In der Empfindung sind sechs Farben einfach, nemlich Weiß und Schwarz; Roth, Gelb, Grün und Blau. Daß Grün zwischen Gelb und Blau liegt, muß erst gelernt werden; aber Orange und Violett sind unmittelbar für die Empfindung zusammengesetzt. Der Grund dieser einfachen Unterschiede, und daß es ihrer nicht mehrere gibt als diese, kann also einzig im Auge selbst gesucht gesucht werden, in bestimmten Momenten der Reizbarkeit desselben, denn während diese Unterschiede für die Empfindung als einfach auseinander treten, sind die analogen Modifikationen des reizenden Lichtes (z B. im prismatischen Farbenbild) stetige Uebergänge, in denen gar nichts einfaches aufgewiesen werden kann. Indessen müssen doch in diesen Modifikationen graduelle Verschiedenheiten vorkommen, wodurch das Licht einmal als weißes Licht Reiz für die weiße Farbe, ein andermal als grünes Licht Reiz für die grüne Farbe u. s. w. wird.

Verfolgen wir nun das letztere in der Erfahrung, so ergibt sich, daß wir in diesen Modifikationen das weiße

Licht als das gemischtere, das rothe, gelbe und blaue Licht als das einfachere ansehen müssen. Schon in den Versuchen mit schnell umgeschwungenen bunten Scheiben ist jenes sich neutralisiren entgegengesetzter Modifikationen nicht anzunehmen, indem das verschiedene bunte Licht sich erst im Auge vereinigt, und hier also nur in seiner Zusammensetzung reizen kann. Um sich aber ganz zu überzeugen, vergleiche man die Versuche über Augentäuschungen z. B. bey Darwin, die jedes etwas reizbare Auge täglich nachmachen kann, und man wird sehen, daß nothwendig die verschiedenen Momente des reizenden im weißen Lichte gemischt angenommen werden müssen, welche in den einzelnen bunten Farben einzeln erscheinen. Ich führe nur einen Versuch zum Beyspiele an. Für ein Auge, das eine Zeitlang nur grünes Licht gesehen hat, erscheint eine weiße Fläche roth; hat es eben so nur blaues Licht gesehen, so erscheint das weiße orange u. s. f. jedesmal nimmt das weiße die entgegengesetzte Farbe von der an, an deren Reiz das Auge eben gewöhnt ist. Die Erklärung dieses Phänomens ist ganz einfach die: die Reizung durch ein gefärbtes Licht ist nur partiell für das Organ, wenn sie auch der Extension nach allgemein ist. Ein anhaltender solcher Reiz wird das Auge in Rücksicht desselben weniger empfänglich machen, das Auge wird daher bey einer gleich nachher eintretenden allgemeinen Reizung, diesen Theil fallen lassen, und nur die Vereinigung aller übrigen, die entgegengesetzte Farbe behalten. Alsdann entsteht also das weiße Licht aus der Vereinigung aller reizenden Momente zusammen, und ist in eben dem Sinne zusammengesetzt, wie das grüne Licht, physikalisch auch wie violettes u. s. w.

Meine Meinung ist daher folgende. Wir werden, indem wir nur von der Empfindung selbst in unsern Schlüssen ausgehen, unabhängig von den physikalischen Untersuchungen des Lichtes, diese mögen nun mathematisch oder chemisch seyn, annehmen müssen, daß die Netzhaut des Auges für einen beständig innerlich wirkenden Reiz Empfänglichkeit hat, dem die schwarze Farbe entspricht. Ausserdem

muß ihm eine dreyfache Art der Reizempfänglichkeit in Rücksicht zufälliger Lichtreize zukommen. Kommt von diesen einer allein zum innern Reiz hinzu, so entspricht ihm die Empfindung einer mehr oder weniger hellen, reinen gelben, blauen oder rothen Farbe, wirken zwey zusammen, so entstehen die Nuancen der gemischten Farben das orange, grün und violett, endlich die Vereinigung aller drey Reizungen gibt die Empfindung der weißen Farbe. Von dieser Ansicht müssen wir denn jede mathematische oder physisch chemische Untersuchung des Lichtes unterscheiden, deren Unterschied nothwendig unter den Gesetzen stetiger Größen stehen.

Es wird also deutlich seyn, daß die Frage nach der Einfachheit des Lichts und dem Verhältniß der weißen Farbe zu dem Bunten auf ganz verschiedene Weise beantwortet werden muß, je nachdem man von den Farben selbst, oder von den unmittelbaren Ursachen der Farben spricht. Die weiße Farbe z. B. in der Empfindung ist einfach, das weiße Licht hingegen als Ursach derselben gemischt. Göthe und Newton sind also eigentlich nicht in Widerspruch; Newton sah als Mathematiker auf die physikalische Ursach der Farbenerscheinungen, Göthe hingegen hat es nur mit den Farben selbst zu thun, wie er dann auch beschreibt, daß die Mischung und der Kontrast derselben, (nicht der Pigmente) ihr ganzes Verhältniß für die Mahlerey ihn zu seinen Versuchen veranlaßte.

Was sollen wir aber von Schellings Behauptung der Idealität des Lichtes sagen, wodurch er dieses der Form des Seyns der Materie entrückt, und es dem intelligenten um eine Potenz näher setzt? Das Licht ist ein Einfluß eines Körpers auf einen andern. Ein solcher Einfluß ließe sich noch am ersten ideel nennen, wenn er wie Newtons Anziehung unmittelbar in die Ferne wirkte, allein der Einfluß des Lichtes ist so materiell als irgend einer. Das Licht fließt von Ort zu Ort, braucht eine bestimmte Zeit, um einen gegebenen Raum zu durchlaufen, der Einfluß eines Leuchtenden auf ein Erleuchtetes wird vernichtet, wenn man nur etwas undurchsichtiges zwischen beyde stellt. Was aber jener

Idee den Anschein von Gefälligkeit geben muß, ist leicht einzusehen; es ist eben der oben bemerkte Unterschied der Erkenntniß der Dinge, so wie sie für uns und so wie sie gegeneinander sind. Ton, Geruch, Geschmack und Gefühl sind eben so ideel, als Licht oder Farbe, aber die Lichtverhältnisse der Körper sind gerade diejenigen, durch welche wir uns die Dinge unmittelbar vorstellen, wo also das Verhältniß von Materie zu Materie am leichtesten mit dem der Materie zur Intelligenz verwechselt wird.

d) Etwas über Steffens Gegensatz der Reihe von Kieselerde bis zur Vegetation mit derjenigen, die von der Kalkerde bis zur thierischen Organisation fortgeht.

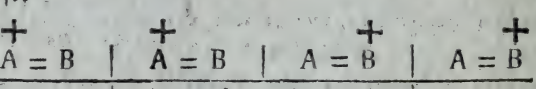
Ich führe noch ein Beyspiel an, um meine Ansicht der Sache gegen die Schellingische in Kontrast zu stellen. Eine der schönsten Ansichten, welche wir der neuen Methode die Physik zu bearbeiten zu danken haben, ist diejenige, welche in der ersten Abhandlung von Steffens Beyträgen zur innern Naturgeschichte der Erde vorkommt; in welcher er nach allen Momenten einer physikalischen Beschreibung den zusammenhängenden Gegensatz einer Reihe der Produkte ihrer Oberfläche, die von der Kieselerde bis zum Pflanzenreich ununterbrochen fortläuft mit einer zweyten aufweist, die sich eben so von der Kalkerde bis zum Thierreich erstreckt. Ich finde in dieser Abhandlung wenig irriges ausser ihrer Ueberschrift. Der Gegensatz beyder Reihen ist durch den Gegensatz von Kohlenstoff und Stickstoff sehr mangelhaft ausgedrückt, und der Zusammenhang dieser beyden Stoffe mit den Polen des Magneten, leider Steffens philosophische Lieblingsidee, ist noch nirgends aufgewiesen worden. Ja mir scheint es, daß eben diese Idee, welche Schelling so eifrig aufgefaßt, und so fleißig ausgebildet hat, eine gewaltige Inkonsequenz in seinem Systeme sey.

Ich werde hier erstlich zu zeigen suchen, daß diese von Steffens aufgeführte Idee dem Geiste des Schellingischen Systems ganz zuwider sey, und dann eine bestimmtere An-

sicht des Gegensatzes jener beyden Reihen in Vorschlag bringen.

Magnetismus und Elektricität unterscheiden sich in Schellings System so, daß in denselben die ursprünglich entgegengesetzten A und B, Subjektivität und Objektivität in derselben Potenz als Attraktiv und Expansivkraft sich trennen, als Faktoren der Kohäsion; im Magnetismus aber, indem sie von demselben Punkte aus in entgegengesetzten Richtungen auseinander treten, in der Elektricität, indem der eine Faktor vom andern schon in völliger Trennung ist. (Einl. in d. Entw. S. 69. u. f. Zeitschr. B. 1. H. 1. S. 104 u. f. B. 2. H. 2. S. 49 u. 54.)

Nun ist nach seinem Systeme alle Trennung überhaupt durch das oben gegebene Schema des Seyns der absoluten Identität §. 46. Zus. bestimmt, als Potenz oder Metamorphose.



In dieser Linie wäre das Schema der Trennung einzelner Potenzen aus der absoluten Identität durch die Vertikalstriche angedeutet; das Schema der Unterscheidung von Metamorphosen durch die unter der Linie angebrachten Verbindungen der Pole mit dem Indifferenzpunkt. Das heißt Potenzen unterscheiden sich nur dadurch, daß dasselbe A = A mit mehr oder weniger auf beyden Seiten überwiegendem A oder B, d. h. unter A oder B gesetzt wird, (§. 23 und 42.) Metamorphosen (§. 78.) hingegen durch das mehr oder weniger Auseinandertreten der Pole in der gleichen Totalität.

Hiernach ist aber einleuchtend: erstlich, daß es keine Trennung der magnetischen Pole geben könne, und zweytens, daß alle Trennung einzelner Pole in der niedern Potenz des dynamischen Processes elektrisch seyn müßte. Folglich auch, daß eine magnetische Reihe verschiedener Materien nur eine

Reihe von Metamorphosen seyn könne, dagegen eine ähnliche elektrische Reihe eine Reihe von Potenzen seyn würde.

Steffens Vorschlag, die Pole des Magneten getrennt in Kohlenstoff und Stickstoff anzunehmen, ist also durchaus gegen den Geist des Schellingischen Systems, durch beyde wird aber auch nicht einmal der Gegensatz jener Reihen bestimmt dargestellt, indem neben dem Kohlenstoff immer auch der Wasserstoff sich zeigt, und beyde zusammen den Stickstoff nie verlassen. Ich stelle dagegen die Ansicht jener Reihe auf, so wie sie mir erscheint, wenn ohne irgend eine Philosophie nur die Erfahrung befragt wird.

Aller Wechsel dynamischer und organischer Processe auf der Erde geht von der Erleuchtung derselben durch die Sonne aus.

In einem ganz besonderen Verhältnisse zum Lichte zeigt sich der Sauerstoff, der zugleich überhaupt die innigsten chemischen Verbindungen auf der Erde eingeht, indem er allein in keinem chemischen Proceß, sondern nur durch isolirte höhere physische Processe, z. B. durch freyes Licht oder Wärme, aus seinen chemischen Verbindungen passiv frey ausgeschieden werden kann.

Steffens beyde Reihen zeigen sich mir nun als ein Theil der Wechselwirkung von Licht und Sauerstoff mit andern Stoffen, wie sich dieses sehr weit ausführen ließe nach folgenden ersten Momenten.

Auf der einen Seite treten Kohlenstoff und Wasserstoff in Verbindung mit einander in Konflikt mit dem Sauerstoffe, der hier in seinem Gegensatze gegen das Licht thätig ist. (oder Kohle und Wasser gegen das Licht); daraus entsteht die Reihe der Kieselerde und der Vegetation.

Auf der andern Seite aber kommt zu demselben Konflikte noch der Stickstoff hinzu, und dadurch entsteht ein Konflikt des vereinigten Kohlenstoffs, Wasserstoffs und Stickstoffs mit dem Sauerstoffe, der in seinem Gegensatz mit dem Stickstoffe immer in Indifferenz mit dem Lichte ist, (oder Kohle, Wasser und atmosphärische Luft gegen das Licht);

daraus entsteht die Reihe der Kalkerde und der thierischen Organisation. (Die entgegenstehenden Faktoren dieses Konfliktes zeigen sich sehr bestimmt im Gegensatz der ersten Assimilation und der Respiration der meisten Thiere, vorzüglich im doppelten Kreislaufe des Bluts, wo er sich zeigt, indem der Kreislauf durch die Lungen zur Respiration die Sauerstoffseite; der andere durch seine Verbindung mit der Assimilation und Nutrition die Kohlenstoff, Wasserstoff und Stickstoffseite bezeichnet.)

Es wird also hierdurch nicht nur ein weit mannigfaltigeres Verhältniß bestimmt, als bey Steffens, sondern noch dazu kein eigentlicher Gegensatz beyder Reihen angenommen, vielmehr die eine über die andere gestellt.

e) Der Organismus.

Um endlich auch etwas in Rücksicht des Organismus zu sagen, so gab das Gebiet desselben bey der großen Mannigfaltigkeit der Gegenstände, bey den so bestimmten Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten derselben, die reichste Ausbeute witziger Einfälle, deren Werth oder Unwerth erst durch mehrere Ausbildung der Wissenschaft entschieden werden kann. Indessen ist es hier zuweilen sehr auffallend, daß bey unbedachtsamer Anwendung der neuen Methode oft sehr unbedeutende Witzeleyen höher angeschlagen werden, als scharfsinnige Unterscheidungen. Ich beschränke mich hier einzig auf den Gegensatz der Reproduktion, Irritabilität und Sensibilität. Schelling selbst hat diesen Gegenstand bisher größtentheils nur noch erfahrungsmäßig behandelt, seine Absicht ist aber doch in dem genannten Gegensatze den Ausdruck der drey Kategorien der Physik für eine höhere Potenz aufzustellen. Ich behaupte dagegen, daß diese drey Worte, oder, wenn man will, Kräfte keinesweges den tiefverborgenen Unterschied von Kategorien der Physik, sondern nur eine höchst formale Eintheilung der Erscheinungen bezeichnen. Sie können gar keinen Anspruch darauf machen, Principien einer Theorie zu seyn, sondern stellen uns nur weit abgeleitete Formen aus der Erfahrung selbst dar.

Der Gegensatz dieser drey Funktionen ist eine bloße Kombination von Erfahrungen und gar nicht Theorie, denn er resultirt aus den bloßen Worterklärungen von dem, was Organismus überhaupt, was Pflanze und was Thier sey. Das umgekehrte Verhältniß aber, in dem diese Funktionen nach den Kielmeyerschen Gesetzen stehen sollen, liegt eines theils auch schon in den Wortbestimmungen, andern theils ist es etwas sehr unbestimmtes. Wir können sagen: Reproduktion ist dasjenige, was den Organismus überhaupt zum Organismus macht; Irritabilität nennen wir dasjenige, wodurch sich alle Organisationsprocesse auf der Erde in engerer Bedeutung von den mechanisch oder chemisch erklärlichen Processen unterscheiden; Sensibilität ist dasjenige, was das Thier von der Pflanze unterscheidet. Diese Wortbestimmungen werden alles theoretische in sich enthalten, was wir in diesem Felde besitzen, alles weitere wird Ausführung durch die Erfahrung seyn.

Organisirt heißt überhaupt eine Form wechselnder Substanzen oder Zustände derselben, wenn sie sich selbst zu erhalten vermag. Reproduktion seiner selbst ist also die allgemeinste Form, wodurch der Organismus erst Organismus wird. Das Gesetz, daß die Reproduktion mit der Irritabilität und Sensibilität in umgekehrtem Verhältnisse stehe, ist in den Schranken, innerhalb deren es Gültigkeit hat, sogar aus dem bloßen Begriffe der Organisation abzuleiten. Je unbestimmter nemlich die Form einer Organisation ist, desto leichter wird sie wuchern (d. h. eine generatio aequivoca zu lassen), desto weniger aber ihre einzelnen Theile vertheidigen. (z. B. Fast kein Theil einer beschädigten Pflanze wird wieder hergestellt.) Da, wo die Form bestimmter wird, muß die generatio aequivoca sich nach und nach verlieren, dagegen werden die einzelnen Theile mehr geschützt werden. (Bey vielen Würmern, einigen Insekten und Amphibien erscheint deswegen die Reproduktion unter den mannigfaltigsten Gestalten, weil diese beyden Bestimmungen sich in ihnen vereinigen.) Eine ganz bestimmte Form endlich enthält so wenig zufälliges, daß sie keinen

beträchtlichen Theil verlieren darf, oder wieder ersetzen kann.

Sollen nun die nähern Formen des speciellen Organismus der Erde unter die Gesetze der Irritabilität und Sensibilität gebracht, und nach diesen im allgemeinen unterschieden werden, so müssen wir diese beyden Begriffe schon auf folgende Art bilden. Das allgemein charakteristische des im engern Sinne Organisirten auf der Erde ist ein eigenthümliches Princip der Bewegung, wodurch sich diese Processe von mechanischen und chemischen unterscheiden, welches wir Irritabilität nennen, indem es sich zunächst in der Bewegung der Säfte und der Kontraktilität der Faser zeigt; weitere äussere Phänomen desselben müssen Erzeugung und Wiedererzeugung der Art durch den Gegensatz zweyer Geschlechter und der beständige Konflikt mit dem äussern durch Absorption und Sekretion seyn.

Ferner diese Organisationen trennen sich in Pflanzen und Thiere, welche sich nach folgenden Momenten unterscheiden.

1) Bey der Pflanze ist der Gang der Assimilation und Nutrition von Aussen nach Innen; beym Thiere von Innen nach Aussen. (Der Mund.)

2) Bey der Pflanze findet ein bloßes Aufsteigen der Säfte zur Verdunstung (Kreislauf ist eine unwahrscheinliche Hypothese), bey den Thieren fast allgemein Kreislauf der Säfte statt.

3) Der Pflanzenorganismus besteht durch Processe der Desoxydation und Erkältung; der thierische durch Processe der Oxydation und Erwärmungen; beym thierischen tritt chemisch der Stickstoff zur Lymphe hinzu; (die Pflanze sucht das Licht, das Thier ist lichtscheu; denn zur Vegetation tritt das Licht als etwas äußeres hinzu, das Thier hat sein Licht in sich selbst.)

4) Das Thier zeichnet sich durch freye Selbstbewegung aus.

Also überall setzt die thierische Organisation nur Funktionen zur Vegetation hinzu, einzig im Verhältniß der Oxi-

dation und Desoxydation sind sie sich entgegengesetzt. Was nun anders als dieses hinzugesetzte soll man sich unter Sensibilität denken?

Diese ganze Unterscheidung ist also gar nicht theoretisch, sondern beruht nur auf Kombinationen der Erfahrungen.

* * *

Das Resultat der ganzen bisherigen Beurtheilung wird endlich seyn: das philosophische in Schellings Naturwissenschaft und alle Konstruktion a priori in derselben ist ein leerer Wahn, eine bloße Täuschung. Die Konstruktion ist entweder Irthum, oder ein leeres Wort, oder die Erfahrung selbst rein zurückgegeben.

Sein Princip a priori läßt sich daher auf folgende Regulative zurückführen, mit denen seine Ausführung durch und durch in Uebereinstimmung seyn wird.

Grundsatz: Es soll nur die Indentität in aller Differenz der Phänomene aufgewiesen und nichts erklärt werden. Das heißt, da alle Phänomene in der Natur absolut gleichzeitig sind, und keines als das den andern über oder untergeordnete angesehen werden kann, so zeigen wir nur, wenn die Erfahrung uns Differenzen aufdringt, daß in allem noch so differenten doch noch Gleichheit übrig bleibt.

Folgesatz: Man darf eigentlich nie aus einem aufgestellten Lehrsatz in seiner Allgemeinheit weitere Folgerungen ziehen: sondern sein einziger Gebrauch ist, wenn sich Sätze in der Erfahrung zeigen, diese damit zu vergleichen, und durch ihn die Identität in allem differenten aufzuweisen. Man geht immer nur von der Erfahrung aus zum System, nicht aber umgekehrt, denn sonst würde sich sehr oft Widerspruch zwischen unsern Lehrsätzen und der Erfahrung zeigen. Z. B. Sätze, wie §. 72. Das Gesetz des Verhältnisses von Kohäsion und specifischem Gewicht, und

§. 107. über die Leitung der Wärme und Elektricität würden offenbar unrichtig seyn, oder nach §. 90. könnte gar kein Unterschied zwischen dem erwärmtseyn und dem negativ elektrisch seyn statt finden, wenn solche Sätze mehr bedeuteten, als daß einige Erfahrungen ihnen gemäß sind. Andere Sätze, z. B. ein Körper ist nur erwärmt, wenn er leitet und sehr viele durch die Gesetze der Kohäsionsveränderungen herbeygeführte aber würden sich in identische Sätze auflösen, mit denen nichts gesagt ist.

Wer nun nicht schon in der Täuschung dieser philosophischen Konstruktion befangen ist, der wird schwerlich viel von einer Theorie erwarten, in der nichts erklärt oder abgeleitet wird, am wenigsten aber wird er sich die Bedingungen des Folgesatzes wollen gefallen lassen. Dessen allen unerachtet ist es aber keinesweges unsre Meinung Schellings Idee der Naturphilosophie ihre Wichtigkeit abzusprechen; vielmehr haben wir alles bisherige nur zusammengestellt, um ihr bestimmter ihre rechte Stelle anweisen zu können. Nichts kann uns dazu leichter leiten, als der so eben aufgestellte Grundsatz: Nicht zu erklären, sondern nur die Identität im differenten aufzuweisen. Wir haben nur nöthig, diesem eine Form zu geben, durch welche er von dem lästigen Folgesatz befreyt wird, um das wahre Verhältniß aufzufassen. Dieser Grundsatz wird nemlich in richtiger Gestalt ausgesprochen werden müssen: keine theoretischen Hypothesen aufzustellen, sondern einzig allgemeine Formen durch Kombination der Erfahrungen zu bestimmen. Also gerade da wo wir von keiner Theorie mehr ableiten, nicht mehr erklären können, wo wir von aller mathematischen und philosophischen Theorie verlassen werden, im eigensten Gebiete der Empirie treten die Ansprüche derjenigen Methode ein, welche Schelling zuerst in voller Allgemeinheit anwendete. Die Sache verhält sich so.

Für die vollständige Erkenntniß von den Wechselverhältnissen der Gegenstände in der äußern Natur liefern uns Philosophie und Mathematik die allgemeinsten Gesetze der Bewegung a priori, welche die Grundlage einer theoreti-

schen Naturerkenntniß sind. Dagegen geht die Erkenntniß des einzelnen nur von zerstreuter Wahrnehmung und Erfahrung aus. Beyde Betrachtungsarten vereinigen sich in den mathematischen Konstruktionen der Erscheinungen nach den Gesetzen der Theorie. Aber diese Konstruktionen werden bald so verwickelt und weitläuftig, daß wir mit ihnen die einzelnen Formen der Erfahrung gar nicht zu erreichen vermögen. Wir müssen die theoretische Anwendung der Wissenschaft also irgendwo abbrechen und sind in Rücksicht des übrigen einzig der Erfahrung überlassen. Es entsteht hier also die Aufgabe, wie können wir die Erkenntniß der Natur als blos empirische Erkenntniß noch rational behandeln und ihr systematische Form verschaffen? Hier könnten wir die Regeln der Methode aus Schellings Verfahren abstrahiren.

Es ist also dieses Verfahren dem theoretischen gerade entgegengesetzt. Anstatt aus Principien die Erscheinungen a priori zu konstruiren, oder sie irgend aus konstitutiven Grundsätzen abzuleiten, wenden wir uns einzig zur Beobachtung selbst und suchen in dem gegebenen mannigfaltigen der Erfahrung allgemeine Formen der Einheit empirisch zu entdecken. Der erste Vortheil dieses Verfahrens wird seyn, daß wir dadurch von der ganzen Ueberlast willkührlicher mathematischer Hypothesen befreyt werden, welche unter dem Nahmen der atomistischen Verfahrungsart jetzt in so übeln Ruf gekommen sind; dagegen wird reine Kombination der Erfahrungen, welche nirgends Erklärungen zu erzwingen sucht, das aller Hypothese entgegengesetzte seyn.

Was ist nun das eigentliche Wesen dieser Methode und worauf gründen sich ihre Ansprüche?

Die allgemeine Aufgabe der Wissenschaft ist die Aufgabe an den logischen Verstand, das gegebene mannigfaltige der Erkenntnisse unsrer Vernunft systematisch zu ordnen. Das thätige Princip im logischen Verstande ist die Urtheilskraft. Dieser wird die subjektive Gewißheit einzeln im zerstreuten mannigfaltigen der Erfahrung gegeben; durch das Wesen der Vernunft aber zugleich das Princip der Ein-

heit und Gesetzmäßigkeit in alle diesen einzelnen. Sind nun für einen gegebenen Theil unsrer Erkenntnisse die Gesetze der Einheit schon gegeben, so ist die Thätigkeit der Urtheilskraft dabey nur Subsumtion, sie ordnet das mannigfaltige unter seine höhern Gesetze in einer Theorie. Ist aber im andern Falle nur das einzelne mannigfaltige gegeben, wie dies ursprünglich immer der reste Fall ist, so tritt die Funktion der reflektirenden Urtheilskraft ein, für diese ist nun das Princip der Einheit und Gesetzmäßigkeit nicht als konstitutives Princip der Subsumtion gegeben, sondern nur als Maxime, nach der die reflektirende Behandlung der Erfahrung bestimmt wird. Ich nenne solche Maximen **hevristische Maximen der reflektirenden Urtheilskraft.**

Sie beruhen auf der im Wesen der Vernunft gegründeten philosophisch erweislichen Voraussetzung, daß alles mannigfaltige der Erfahrung unter Gesetzen der Einheit zusammen gehört und dienen dazu, diese Gesetze oder wenigstens ihre Resultate in der Form der Erkenntniß aufzufinden, wo sie noch unbekannt sind. Die reflektirende Urtheilskraft stellt also hier der subsumirenden eine eigne rationelle Verfahrungsart zur Bildung empirischer Wissenschaften in der Idee der hevristischen Maximen zur Entdeckung der Einheit und Gesetzmäßigkeit in denselben entgegen.

Diese Idee nun, anstatt aus konstitutiven Principien eine Theorie zu entwerfen, nach hevristischen Maximen die allgemeine Form in der Erfahrung zu entdecken, läßt sich nun auch auf die äußere Naturwissenschaft anwenden. Diese Maximen werden sich im allgemeinsten für die Physik aussprechen, wie folgt.

1) Das Seyn und Werden der Dinge in der äußern Erscheinung steht unter allgemeinen und nothwendigen Gesetzen. Da wo wir diese Gesetze nicht mehr kennen oder bestimmt anzuwenden vermögen, müssen sich die Resultate derselben dennoch an den übereinstim-

menden allgemeinen Formen des mannigfaltigen einzelnen zeigen. Man soll also durch bloße Kombination der Erscheinungen nach ihren Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten diese allgemeinen Formen zu entdekken suchen.

2) Dabey müssen bey jeder einzelnen Untersuchung immer die für das Ganze geltenden metaphysisch-mathematischen Gesetze, als das mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit geltende, der Vergleichung zu Grunde gelegt und dadurch die ersten und allgemeinsten Formen bestimmt werden. Hierdurch wird die Zulässigkeit physischer Hypothesen einzig auf den Fall ganz bestimmter mathematischer Konstruktionen beschränkt (z. B. das Kopernikanische System in der Astronomie; die mathematische Erklärung der Temperaturveränderungen.) Jede andere Hypothese kann nur als ein vorläufiges Urtheil als Vermuthung dienen, um die Beobachtung zu leiten, darf aber nie als Erklärungsgrund in das Innere der Wissenschaft aufgenommen werden.

3) Bey allen diesen Kombinationen muß der Gesichtspunkt gleich anfangs so hoch und allgemein als irgend möglich genommen werden, denn die Gesetze der Einheit gehen auf das Ganze und das einzelne läßt sich nach seinen natürlichen Verhältnissen nur gemäß seiner Lage im Ganzen bestimmen.

4) Die aufgefundnen empirischen Formen können sich da, wo noch eine nähere Anwendung des Experimentirens möglich ist, zu bestimmten, erfahrungsmäßig allgemeinen Gesetzen qualificiren, wodurch für eine niedere Sphäre eigne empirische Theorien möglich werden. (Z. B. zwey der gelungensten Theorien dieser Art sind bis jetzt die chemische Theorie des Verbrennens und die Theorie der elektrischen Erscheinungen.)

Ich gebe, um mich einigermaßen verständlich zu machen, noch eine Uebersicht der nach diesen Maximen sich ergebenden allgemeinsten Formen.

A. Philosophisch-mathematische Formen für die Naturwissenschaft nach heuristischen Ideen.

I. Alle unsre Erkenntniß der Dinge außer uns geht von dunkeln Qualitäten der innern Empfindung aus, indem wir in der äußern empirischen Anschauung die Dinge nur nach subjektiven Verhältnissen zu uns wahrnehmen, wogegen ihre vollständige Erkenntniß sie in den Verhältnissen zu einander vorstellen soll. Diese vollständige Erkenntniß wird uns nur durch Wahrnehmung von Veränderungen der äußern Verhältnisse der Dinge im Raume. Uns erscheint das Daseyn der Dinge nicht in seinem beharrlichen Seyn, sondern nur in den Hemmungen seines Werdens, in seinem ewigen Wechsel; aber diesem Wechsel liegt ein Widerstreit kämpfender Kräfte zu Grunde, den wir physischen Proceß nennen. Alle Naturwissenschaft geht darauf aus, die Erscheinung aus dem Gesetz eines physischen Processes zu erklären.

II. Wenn ein einzelner Theil aus dem Konflikt der Grundkräfte als ein Ganzes erscheinen soll, wenn es Einheiten von untergeordneten physischen Processen gibt: so können diese nur entweder Processe der Indifferenz oder Processe des Kreislaufes seyn. Wenn nemlich das Gleichgewicht zwischen Kräften aufgehoben ist so macht ihr Konflikt entweder dadurch ein geschlossenes Ganzes, daß er das Gleichgewicht wiederherstellt; oder dadurch, daß er sich selbst erhält, oder kontinuirlich revrodusirt, indem sein Wechsel nach einer bestimmten Zeit wieder auf den nemlichen Zustand zurückführt von dem er ausging, jeder Zustand in dem Processe also zugleich als Ursach und Wirkung erscheint. Ein bestimmtes Verhältniß von Kräften, wodurch ein Proceß des Kreislaufes entsteht, heißt eine Organisation in weitester Bedeutung.

Zwey einzeln erscheinende Kräfte stehen im Verhältnisse der Polarität, wenn, sobald sie in Konflikt kommen, eine Indifferenz ihrer Wirkungen entsteht.

Aufhebung eines Gleichgewichts ist ein Heraustreten der Kräfte in die Erscheinung des Sinnes, Wiederherstellung des Gleichgewichts ist ein Verschwinden der Kräfte für den Sinn, ein Versinken derselben in die absolute Identität des Verstandes.

III. Durch das ursprünngliche Verhältniß der bewegenden Grundkräfte ist das Ganze aller Veränderungen der materiellen Welt als ein Proceß des Kreislaufes bestimmt; die Erscheinung der Welt durch alle Zeit und durch allen Raum ist die Evolution des Kreislaufes der Wechselwirkung von aller materiellen Substanz mit jeder. Die Natur ist ein organisirtes Ganzes.

Dieser Satz ist mathematisch erweislich; er ist gleichsam der Schlußstein in der Wölbung der ganzen Philosophie Von der Art, wie dieser Satz aufgefaßt wird, hängt die richtige Ansicht der Teleologie der Natur, mit ihr die Möglichkeit allgemeingültiger Gesetze der Schönheit und einer freyen Ansicht der Religion ab.

IV. Jeder einzelne physische Proceß ist ein Proceß der relativen Indifferenz oder des relativen Kreislaufes, denn in dem Kreislaufe des Ganzen muß immer eine äußere Einwirkung den einzelnen Proceß wieder zerstören. Die Thätigkeit der Natur ist ein beständiges produciren, bey welchem es nie zum letzten Produkt kommt (III.); käme es einmal wirklich zum letzten Produkte, so wäre damit die Welt für die Erscheinung vernichtet.

V. Es gibt für die physischen Processe eine eigne von den konstitutiven Gesetzen der Möglichkeit der Natur erst abzuleitende Gesetzmäßigkeit, welche von der Zufälligkeit des Zusammentreffens der Substanzen im Einzelnen abhängt. Die Gesetze der Form eines physischen Processes,

dieser mag Organismus oder Indifferenzproceß seyn, werden nicht durch die Gesetze der einzelnen zusammenwirkenden Kräfte unmittelbar, sondern erst durch ihr Verhältniß im Konflikte, durch die Form des Konfliktes bestimmt, d. h. durch ein ganz synthetisches für die einzelne Kraft zufälliges Verhältniß. Es muß solche Gesetze durch das Ganze der Natur geben (III.) aber einzeln können sie nur durch Vergleichung des Ganzen aller uns gegebenen Erfahrungen nachgewiesen werden.

VI. Durch die ursprünglichen Verhältnisse der ausdehnenden und anziehenden Kräfte ist zwischen allen Körpern ein Wechselverhältniß von Zug und Stoß bestimmt, wodurch jeder einzelne Körper unter einem bestimmten Druck von aussen steht. Durch diesen Druck entsteht Kohäsion d. h. Anziehung als Flächenkraft.

VII. Durch die Aggregation gleichartiger Elemente ist die Form der gasartigen Flüssigkeit und bey einem bestimmten Drucke von außen die der tropfbaren Flüssigkeit bestimmt. Durch die Aggregation verschiedenartiger Elemente wird, wenn das verschiedenartige stärker als das gleichartige kohärirt einer Verwechselung dieser Berührungen widerstanden, folglich ergibt sich ein Widerstand gegen das Verschieben der Theile d. h. es wird die Form des starren bestimmt.

VIII. In der Aggregation materieller Substanzen im Raume müssen sich einzelne Mittelpunkte der Schwere bilden, um welche sich die specifisch schwereren Massen, in denen die Anziehungskraft überwiegt anhäufen und kugelförmige Massen als Weltkörper entstehen lassen, welche sich unter einander nach den Gesetzen der Gravitation bewegen.

Um jeden Mittelpunkt der Schwere sammeln sich zunächst die schwersten und dann immer elastischere Massen unter denen insgesammt gemäß dem allgemeinen gegenseitigen Drucke ein gewisser Grad von Elasticität für jede Entfernung vom Schwerpunkt sich erzeugt als Verhältniß des Gleichgewichts.

IX. Wenn verschiedenartige Massen gegen eine gemeinschaftliche Berührungsfläche zusammengedruckt werden, so wer-

den sie sich nach verschiedenen Verhältnissen ihrer ursprünglichen Kräfte entweder einander durchdringen oder jede wird nur für sich gegen diese Fläche zusammengedrükt.

Die Einwirkung der Körper auf einander nach dem angegebenen zweyten Verhältnisse der Berührung ist mechanisch; die nach dem ersten chemisch.

Bey Veränderung der Berührungsflächen des ungleichartigen ergeben sich 1) nach dem mechanischen Verhältnisse Processe der relativen Ponderabilität, d. h. Bewegungen und Gegenwirkungen nach den Differenzen der specifischen Gewichte, welche nach dem Gleichgewicht der Schwere um den gemeinschaftlichen Schwerpunkt streben. 2) Nach dem chemischen Verhältniß der Berührungsflächen ergeben sich einzelne chemische Processe, welche nach dem Gleichgewichte durch Durchdringung streben.

X. Alle mechanischen oder chemischen Processe eines Weltkörpers sind unmittelbar Processe der relativen Indifferenz, indem sie zum Gleichgewichte der Schwere oder der Durchdringung streben. Die Bewegungen der Weltkörper unter einander in Sonnensystemen sind hingegen nach den Gesetzen der Gravitation organisirt, sie gehören in Processen eines relativen Kreislaufes zusammen.

XI. Massen von ungleich größerer Ausdehnungskraft stehen bey gewissen Verhältnissen der Kräfte nicht in mechanischen Verhältnissen der Berührungsflächen mit den schwerern Massen, welche in einem Weltkörper zusammengehalten werden. Diese zeigen sich als relativ imponderabel und erzeugen durch ihr mehr oder weniger gehindertes Durchdringen durch die ponderabeln Massen höhere physische Processe.

Hierdurch entstehen erstlich die Phänomene der Temperaturveränderungen; wo die Temperatur bey dem Gleichgewichte des relativ imponderabeln unter sich nach dem

Mittelpunkte jedes Weltkörpers hin zunehmen muß. Ferner bestimmen sich dadurch Phänomene modificirter Berührungsflächen des ungleichartigen ponderabeln u. s. w. (wie z. B. Licht, Elektricität, Magnetismus.)

XII. Das starre existirt nur unter einer bestimmten Gestalt. Durch die Bedingungen der Entstehung des starren muß zugleich die Gestaltung oder Struktur desselben bestimmt seyn. Diese Entstehung ist Bildung oder Krystallisation. Ein Körper, dessen bewegende Kraft von seiner Gestalt abhängt ist eine Maschine. Durch das starre wird also aus den mechanischen Bewegungen eine maschinenmäßige.

XIII. Die unmittelbaren physischen Indifferenz Processe an einem Weltkörper sind entweder mechanische oder chemische oder Bildungsprocesse oder höhere physische Processe. Die unmittelbaren Processe wodurch verschiedene Weltkörper auf einander einwirken, erfolgen nach den Gesetzen der Gravitation oder sind höhere physische Processe. Alle andern Processe müssen sich von diesen ableiten lassen.

XIV. Mechanische und Gravitationsprocesse sind ganz mathematisch bestimmbar. Die Bildungsprocesse hängen von den chemischen ab. Chemische und höhere physische Processe können wir nicht vollständig mit den Konstruktionen a priori in Verbindung bringen, in Rücksicht derselben findet rationelle Physik daher nur nach heuristischen Maximen statt.

XV. Eine durchgängig bestimmte einzelne Funktion materieller Kräfte, als Eigenschaft einer gegebenen Masse gedacht, ist ein chemischer Stoff.

Die allgemeinsten Formen chemischer Processe sind die specifische Kohäsion (Adhäsion) ungleichartiger Oberflächen und dann Processe der Auflösung und Ausscheidung durch Wahlverwandschaft.

Die Einheit oder Verschiedenheit chemischer Processe wird durch die Eigenschaften einzelner chemischer Stoffe bestimmt. In Rücksicht jedes höhern physischen Processes hingegen zeigt

jeder chemische Stoff ein besonders Verhalten. Die höheren physischen Processe sind den chemischen übergeordnet, indem die chemisch auf einander einwirkenden Stoffe noch von den Substraten der physischen Processe durchdrungen werden.

In chemischen Processen erscheinen die Einwirkungen gegebener beweglicher Substanzen auf einander in Ruhe; in höhern physischen Processen erscheinen Bewegungen eines nicht als Masse wahrgenommenen beweglichen.

XVI. Da wir bey der Beobachtung irgend eines physischen Processes weder die im Gleichgewicht befindlichen Kräfte noch auch die einfachen Elemente der im Konflikt begriffenen bestimmen können: so machen wir die Unterschiede nur nach dem Hervortreten einzelner Kräfte in irgend einen Konflikt und durch das Zurücktreten derselben in Indifferenz.

Dieses Gesetz ist von weiter Anwendbarkeit, indem durch dasselbe das relative in allen unsern Bestimmungen von Kräften und Stoffen ausgesprochen wird.

B) Allgemeinste Formen aus der Erfahrung.

XVII. Der höchste Standpunkt, den wir nehmen können zeigt uns ein unbegränztes Lichtmeer, in welchem sich kugelförmige Weltkörper gebildet haben, zwischen denen nur höchst elastische Flüssigkeiten ausgebreitet sind. Das Licht ist ein höherer physischer Proceß und der einzige, welcher uns zur Kenntniß der Welt über die Oberfläche der Erde hinaus leitet. Die Bildung unsers Auges, wodurch eben dieser Proceß das Mittel unsrer Weltkenntniß wird, ist in Rücksicht der allgemeinsten Naturgesetze nur zufällig.

XVIII. Für die Erhaltung einzelner Weltkörper und einzelner Systeme von Weltkörpern, so wie für die allgemeine Bestimmung möglicher Fälle, wie sie verwandelt oder zerstört

werden könnten, finden wir in den Gesetzen der Gravitation eine allgemeine Gesetzmäßigkeit. Allein für die bestimmte Geschichte der Entstehung oder Zerstörung einzelner Weltkörper und Systeme, so wie für eine Kosmogenie überhaupt liefert uns die Beobachtung keine Data: die bestimmte Anwendung der Gesetze der Gravitation wird uns daher bis jetzt nur für die Gesetze der Erhaltung bestehender Systeme möglich.

XIX. Die einzelne Beobachtung zeigt uns leuchtende Hauptkörper, als Sonnen, für welche wir die Gesetzmäßigkeit der Lage und Bewegung im Einzelnen noch nicht bestimmen können.

Näher kennen wir die Gegend nun unsre Sonne, welche als Centralkörper viele dunkle von ihr erleuchtete Weltkörper bey ihrer eignen Bewegung mit sich führt. Für die Geschichte des Sonnensystems finden wir nur in Rücksicht des Systems der Planeten einige allgemeine Gesetze außer denen der Gravitation. Das Grundgesetz von diesen ist das der Entgegensetzung der vier Weltgegenden, indem durch die Ebene der Planetenbahnen und die Lage der Axen von Sonne und Planeten die entgegengesetzten Richtungen nach Nord und Süd, durch die Richtung aller freyen drehenden Bewegung in diesem Systeme von Abend nach Morgen aber eben diese Richtung von West nach Ost, allgemeine Gesetze für das ganze System werden; als wenn alle diese Bewegung von einer ursprünglichen Axendrehung ausginge.

XX. Jeden näheren Gegenstand der Physik können wir nur durch Beobachtung der Erscheinungen an der Oberfläche der Erde bestimmen, er wird zur Naturgeschichte der Erde gehören.

XXI. In den höhern physischen Processen der Erde zeigen sich allgemeine Bestimmungen aller Erdmaterie überhaupt, gegen welche jeder einzelne Körper nur sein besonderes Verhältniß hat.

Durch das Licht und vielleicht andere unbekannte Processe fließen andere Weltkörper chemisch auf die Erde ein.

Chemische und höhere physische Processe unterscheiden sich nur durch relative Ponderabilität und Imponderabilität und haben also gegen das weniger ponderable hin gemeinschaftliche Berührungspunkte. In den zusammengesetzteren höheren physischen Processen, welche zur Klasse der elektrischen Erscheinungen gehören, zeigt sich die erste chemische Polarität entgegengesetzter Kräfte.

Im Licht scheint die Indifferenz der positiven und negativen Elektricität zu seyn.

Der Gegensatz der positiven und negativen Elektricität ist derselbe der sich zwischen Wasserstoff und Sauerstoff relativ gegen das Wasser zeigt. In den elektrischen Erscheinungen zeigt sich derselbe meist nur vermittelst der Adhäsion an den Oberflächen der Körper, im andern Fall in der Durchdringung des Wassers.

Im Magnetismus scheint derselbe Gegensatz in der Durchdringung eines Körpers noch beybehalten zu seyn.

XXII. Da die Erregung der thätigen Processe auf der Erde von außen her geschieht, so ist es wahrscheinlich, daß der innere Kern der Erde in mechanischer und chemischer relativer Indifferenz erhalten wird und nur die Masse an der Oberfläche an den jetzt bestehenden Revolutionen Antheil nimmt.

Die allgemeinste Form dieser Revolutionen scheint ein periodisches Steigen und Fallen des Wassers an der Oberfläche der Erde zu seyn.

XXIII. Wegen der Homogeneität der ponderablen Masse des Sonnensystems überhaupt, wegen der relativen Indifferenz der meisten Kräfte der irdischen Masse und wegen der nicht sehr zahlreichen Verhältnisse, nach denen wir die Körper chemisch vergleichen können, ist es wahrscheinlich, daß sich

alle chemischen Stoffe auf wenige Grundformen und ihre gradweisen Unterschiede zurückführen lassen.

Jeder chemische Proceß findet nur unter gewissen Einflüssen höherer physischer Processe statt. Die Identität chemischer Stoffe und die chemische Identität der Masse wird also nur durch Identität der ponderabeln Masse bestimmt.

Da wir in jedem einzelnen chemischen Stoffe weder die in ihm indifferent gewordenen Kräfte noch auch die einfachen Elemente der im Konflikte begriffenen Kräfte bestimmen können: so machen wir die Unterschiede nur nach dem Hervortreten einzelner Kräfte in irgend einen Konflikt und durch das Zurücktreten derselben in Indifferenz.

Unsrer chemischen Untersuchung können wir nur die zersetzbarsten und auflöslichsten Stoffe unterwerfen, und von diesen aus uns nur nach Analogien verbreiten. Die theoretische Chemie muß also vorzüglich von den im Organismus noch unmittelbar thätigen Stoffen ausgehen.

Daher treten uns die meisten chemischen Produkte in den Reihen von der Kieselerde zur Vegetation und von der Kalkerde zur thierischen Organisation auseinander.

Die chemische Anziehungskraft, welche ein Stoff auf der Erde zeigt, ist um so größer, je weniger er aus seinen Verbindungen frey ausgeschieden werden kann. In den chemischen Processen der Erde geht der Sauerstoff die innigsten Verbindungen ein, indem er nur durch höhere physische Processe der Temperatur oder des Lichts frey ausgeschieden werden kann.

Je starrer eine Masse ist, desto mehr ist sie, alles anderen gleich gesetzt, chemisches Produkt.

Der Konflikt der Kräfte in einem chemischen Proceß ist um so zusammengesetzter je zusammengesetztere Krystallisatio-

nen dadurch entstehen, indem das Gesetz der Krystallisation immer durch das Gesetz des chemischen Processes bestimmt seyn muß.

XXIV. Die bestimmte Gestaltung der Materie und der Wechsel der Gestaltungen in den Bildungsprocessen macht die mannigfaltigsten und verwickeltsten Phänomene, welche bey den chemischen Processen, vermittelt durch höhere physische Processe, vorkommen.

Es zeigen sich immer mehr zusammengesetzte Formen der Struktur und Krystallisation von den einfachsten bey Erden und Salzen bis zur freyen Verzweigung besonders metallischer Krystallisationen. So wie aber das flüssige als Bestandtheil mit in die Bildung eintritt; zeigt sich unter den Phänomenen ein Sprung; denn nun entstehen in dem Bestehen der einzelnen Bildung eigne Processe des Kreislaufes, und es trennen sich diese Bildungen als Organisationen von allem unorganisirten.

XXV. Alle Processe des relativen Kreislaufes werden auf der Erde zu oberst durch ihre Axendrehung, ihre Bewegung um die Sonne, ihre Erleuchtung und die Erwärmung ihrer Oberfläche durch die Sonne bestimmt. Alles Leben der Erde geht also vom Lichte aus, denn ohne diesen stetig veränderten Proceß der Erleuchtung würde das Spiel der Indifferenzprocesse sich in einem allgemeinen Gleichgewichte verlieren, dagegen es durch diesen immer wieder neu angefacht wird.

Die erste Folge davon ist der Kreislauf des Wassers, und somit die Erscheinungen der Wetterveränderungen in der Atmosphäre, und der beständig fortgesetzten chemischen Veränderungen im Innern der Erde.

Mittelbar werden durch den Kreislauf der Erleuchtung alle wechselnden Gestaltungen und ihre Processe auf der Erde bestimmt.

XXVI. An der Spitze aller physischen Processe der Erde steht der besondere Organismus in den Organisationen des Pflanzen- und Thierreichs, dessen wissenschaftliche Kenntniß die Physiologie wäre.

Hier sind alle andern Arten physischer Processe in ihrer größten Verwickelung zu einem besondern Processe des relativen Kreislaufes vereinigt. Der Organismus auf der Erde beruht seiner Wirklichkeit nach zunächst auf der chemischen Beschaffenheit gerinnbarer Lymphen, welche im Streite mit dem Sauerstoffe und doch mit seiner Hülfe aus Verbindungen von Wasserstoff, Kohlenstoff und Stickstoff bestehen, und den höchsten Grad der Bildsamkeit unter den irdischen Stoffen besitzen. Jeder specielle Organismus wird durch eine eigne Art solcher Lymphe bestimmt.

In der Erscheinung des einzelnen Organismus vereinigen sich im Systeme der Absorption und Sebretion chemische Processe und Bildungsprocesse in beständigen Mischungen und Entmischungen, Bildungen und Destruktionen; zweytens mechanische Processe des Säfteumtriebes; drittens höhere physische Processe, deren bisher noch unverstandne Erscheinung mit den Worten Irritabilität und Sensibilität benannt wird.

Die Phänomene des besondern Organismus auf der Erde sind immer einmal als Phänomene des individuellen und dann als Phänomene des speciellen Organismus bestimmt. Die erstern beginnen mit der Entwickelung eines Keimes oder Sprößlings einen Kreislauf von Veränderungen, welcher aber im Fortschritte von der Jugend, zum Alter, zum Tode als gerader Fortschritt bestimmt ist; sie sind also Phänomene eines relativen Kreislaufes, der in einem höhern Phänomen der Indifferenz beschlossen ist. Aber dieser individuelle Organismus ist nur Theil eines größern Phänomens der sich fortbildenden Art oder des speciellen Organismus. Dieser letztere zeigt sich im geboren werden und Wiedererzeugen als ein Kreislauf, des-

sen Relativität aus dem uns bekannten Theil der Geschichte der Erde nicht aufgewiesen werden kann.

Für unsre Beobachtung zeigt sich Erhaltung jedes vollständigern Organismus der Art nach nicht als eine freye Thätigkeit der Natur, sondern jede vollständigere Pflanze oder Thier entspringt aus einem Keime durch vorhergehende Organismen derselben Art. Wir können also für die Entstehungsgeschichte des Organismus überhaupt nur einen früheren Zustand der physischen Beschaffenheit der Erde annehmen, den wir gar nicht kennen, in dem aber Entstehung von Organisationen als freye Naturthätigkeit möglich war.

Für unsern jetzigen Standpunkt der Kenntniß der Natur ist eine irgend vollständige rationelle Physiologie noch ganz unmöglich; es bleibt uns in Rücksicht ihrer nur das letzte Hülfsmittel der rationellen Behandlung einer Erfahrungswissenschaft übrig. Dieses besteht darin: der Erklärung nur die allgemeinen Verhältnisse zu Grunde zu legen in denen in einem Processe Kräfte stehen, welche für sich uns ganz unbekannt bleiben. Eine solche Behandlung der Physiologie ist die Erregungstheorie.

Die Erregungstheorie legt nach ihrer ursprünglichen Absicht nur die allgemeinsten Formen des organischen Processes zu Grunde ohne sich auf die Bestimmung der einzelnen darin wirkenden Kräfte einzulassen.

Diese Form besteht in einer Verbindung von Kräften nach einem gewissen Gesetze der Reproduktion. Die Kräfte sind also hier in einem systematischen Ganzen, unter dem Gesetze der Reproduktion gewisser Erscheinungen, der Lebensverrichtungen, durch sich selbst, vereinigt. Zweytens die Erscheinungen, welche durch diesen Konflikt der Kräfte entstehen, stehen unter dem Gesetze einer kontinuirlichen Einwirkung von außen auf das angegebene System. Jeder Organismus erscheint überhaupt durch seine Lebensthätigkeiten, diese werden aber nur durch einen beständigen Konflikt mit äußern Einwirkungen erhalten.

Eine Kraft, welche unter dem Gesetze einer Receptivität steht, d. h. welche nur durch Affektion zur Thätigkeit bestimmt wird, ist eine Erregbarkeit; die Thätigkeit derselben ist Erregung; die Affektion heißt Reizung, das afficirende Reiz. Das System aller innern Kräfte welche im Organismus in Konflikt sind, macht also eine organische Erregbarkeit aus und jede Lebensthätigkeit ist Erregung, welche Reiz voraussetzt. Störung der Reproduktion ist Destruktion, das normale Verhältniß der Erregung zur Reproduktion ist Gesundheit. Alle Veränderungen der Erregung hängen vom Reiz ab.

Da wir weder die innere Wirksamkeit der Erregung, noch die äußere der Reizung verstehen, so bleibt uns nichts übrig als die unbekannten physischen Qualitäten einer unbestimmten Messung nach Graden zu unterwerfen. Wir können daher die Reize nur nach ihrem größern oder kleinern positiven oder negativen Einfluß auf die Erregung; nach ihrer schnellern oder langsamern Einwirkung; nach der längern oder kürzern Andauer ihres Einflusses vergleichen.

Reinhold, Fichte und Schelling.

Zweytes Heft.

Erster Abschnitt.

Die Geschichte der Philosophie bey Reinhold, Fichte und Schelling.

A. Resultate aus dem vorigen über die Philosophie von Fichte und Schelling.

1) Fichte.

Wir kommen zurück auf das, wovon wir ausgingen. Philosophie soll ein Produkt unsrer Selbstthätigkeit seyn. Die Philosophie als Resultat wird jedesmal gemäß der Art, wie philosophirt worden ist, ausfallen. Es ist also in Rücksicht des Geistes und der Kraft eines einzelnen Philosophen etwas sehr zufälliges, welches die Resultate seiner Philosophie seyn werden; es kommt hier alles auf die Kunst zu philosophiren, die Methode, nach der verfahren wird, an. (Z. B. Fichte faßte die gemeine sentimentale Ansicht der Kantischen Moral auf und doch gibt seine Kraft allen seinen Darstellungen Energie und Selbstständigkeit. Dagegen sind Schellings Darstellungen weit sentimentaler, wiewol er von der freysten Ansicht der Selbständigkeit der Kunst ausgeht). Nun glaube ich im vorhergehenden gezeigt zu haben, daß, welche Idee auch bey der Aufstellnng der Fichtischen und Schellingischen Philosophie, den Schöpfern derselben vorgeschwebt haben mag, es ihnen doch nicht gelungen sey, diese rein auszusprechen. Der Grund dieses Mißlingens muß also nothwendig in irgend einem Fehler der Art liegen, wie von Fichte und Schelling überhaupt philosophirt worden ist. Ich will daher hier diesen Fehler in der Methode auf sei-

nen einfachsten Ausdruck zurückzubringen, und damit zugleich die einzig wahre Kunst zu philosophiren gegen diese irrige Methode geltend zu machen suchen.

Die eigentliche Tendenz der Fichtischen Philosophie zeigt sich in allen seinen Darstellungen derselben so bestimmt, daß sie schon lang verstanden und mehrmals deutlich genug auseinander gesetzt worden ist. Es war seine Absicht in dem Gegensatz von Natur und Freyheit die Ansprüche der Naturnothwendigkeit ganz zu zernichten, die Freyheit allein oben anzustellen, einzig von der Freyheit auszugehen, und damit ganz eigentlich den Jakobischen und Kantischen Glauben gegen die Einseitigkeit des Wissens zu rechtfertigen, ihn in seiner Ueberlegenheit zu zeigen. Wir haben aber oben schon gesehen, daß er diese seine Absicht nothwendig verfehlen mußte, indem er das Verhältniß der Natur zur Freyheit niemals richtig aufgefaßt hat, sondern nach der Schlußsprache zu reden, immer nur bey psychologischer Freyheit stehen blieb; ihm fällt die Sphäre der Freyheit mit der einer Thätigkeit mit Bewußtseyn zusammen, er übersieht somit das ganze Feld der innern Naturnothwendigkeit.

Es kann sehr anmaßlich scheinen und doch bin ich genöthigt zu behaupten, daß der Verfasser der Grundlage der Wissenschaftslehre und der so konsequent zusammengegliederten Rechtslehre dennoch nur wenig spekulative Ausbildung habe. Ich belege dies mit den mannigfaltigen oben aufgewiesenen Fehlern der Selbstbeobachtung, mit dem Mißverständniß der Idee der Freyheit und vorzüglich, was mit diesem zusammenhängt damit, daß er den obersten spekulativen Gegensatz des Seyns an sich und der Erscheinung oder des endlichen und ewigen Seyns niemals bestimmt aufgefaßt hat. So sagt er schon bey der ersten Ankündigung des Ganzen seiner Spekulation in der Vorrede zur Abhandlung über d. B. d. W. die erste Anmerkung: „Der eigentliche Streit, der zwischen beyden (dem dogmatischen und kritischen Systeme) obwaltet, dürfte wol der über den Zusammenhang unsrer Erkenntniß mit einem Dinge an sich seyn; und der Streit dürfte durch eine künftige Wissenschaftslehre wol dahin entschieden werden, daß unsre Erkenntniß zwar nicht unmittelbar durch die Vorstellung, aber wol

mittel-

mittelbar durch das Gefühl mit einem Dinge an sich zusammenhänge;" u. s. w. Oder man vergleiche irgend eine andere Behandlung dieses Gegenstandes in seinen Schriften, und man wird finden, daß Fichte wie Reinhold sich nie von der Verwechselung frey gemacht hat, wodurch die Nachfrage nach dem Seyn von Dingen ausser uns mit der nach dem Unterschiede des endlichen und ewigen Seyns zusammen geworfen wird. Die Sphäre des Ich ist ihm die Sphäre der Freyheit und des an sich, und die Schwierigkeit immer nur die: wie ein Nicht-Ich, ein Seyn ausser mir an sich seyn kann; wodurch denn die erste Deduktion seines Naturrechtes, die Deduktion von Vernunft und Welt ausser mir zum eigentlichen Mittelpunkte seines Systems gemacht wird. Und doch gehört eben noch keine große spekulative Ausbildung dazu, um einzusehen, daß die Art meiner innern Selbsterkenntniß nothwendig eine Erkenntniß der Dinge ausser mir als gleich unmittelbar und gleich ursprünglich voraussetzt; so wie, daß die Erkenntniß des Ich sowol, als die des Nicht-Ich, in der Sphäre einer Erkenntniß von Erscheinungen zusammenfallen, daß also nothwendig der Gegensatz des endlichen und ewigen Seyns ein höherer seyn muß, als der des Ich und Nicht-Ich.

Das vorzügliche in der Fichtischen Art zu philosophiren, kann nicht in der Vollendung der höchsten und allgemeinsten Abstraktionen, sondern nur in der strengen Konsequenz seiner Ableitungen gesucht werden. Aber das ganze vorzügliche Lob einer strengen Konsequenz ist eigentlich ein dogmatisches Vorurtheil. Die wahre Kunst zu philosophiren besteht darin, die Principien selbst erst vollständig aufzufinden und zusammenzustellen; die Ableitung von den Principien, d. h. die Aufstellung des Systems, von der eigentlich die Konsequenz gefordert wird, ist dann bloßes Resultat. Wer also einmal in der Aufstellung seiner Principien gefehlt hat, oder die Vollständigkeit nicht erreichte, der kann durch seine Inkonsequenz in der Ableitung oft eine freyere Uebersicht des Ganzen zeigen, als wenn er streng kon-

sequent bliebe, denn im letzten Falle ist er allemal Sklave seiner einseitigen Prämissen.

Die Absicht der Fichtischen Spekulation war also eigentlich den Gang der Kantischen Kritiken umzukehren; anstatt von der Natur zur Freyheit zu gehen, wollte er von der Freyheit ausgehen, um von dieser zur Natur zu gelangen. Aber er hat diese Absicht nicht erreicht. Ob sie sich überhaupt erreichen lasse, zu untersuchen, ist hier nicht der Ort; ich bleibe nur bey dem stehen, was Fichte wirklich geleistet hat. Hier werden wir nun aus obigem mit Leichtigkeit folgende drey methodische Principien seiner Kunst zu philosophiren zusammenstellen können.

1) Alles unser Wissen macht zusammen ein System, dieses wird in der Wissenschaftslehre aus einem obersten Princip, einem obersten Grundsatze abgeleitet.

2) Die Ableitung geschieht nach synthetischer Methode, gemäß der absoluten, intellektuellen oder innern Anschauung.

3) Das Princip oder die Einheit des Systems liegt in der absoluten Anschauung in ihrer höchsten Abgezogenheit, d. h. dem reinen Selbstbewußtseyn, der Ichheit oder Subjekt-Objektivität.

Man kann bemerken, daß in jedem dieser Sätze erstlich eine allgemeine Regel aufgestellt, dann aber dieser noch eine nähere Bestimmung, eine Beschränkung beygefügt wird. Lassen wir nun fürs erste die allgemeinen Regeln selbst noch unberührt, so läßt sich schon gemäß allen dreyen aus dieser ihrer Beschränkung zeigen, daß Fichtes Methode fehlerhaft sey.

Nemlich in der ersten Regel wird behauptet, daß die Philosophie alles unser Wissen aus einem Princip ableiten solle, zugleich aber, daß dieses Princip in einem Grundsatze ausgesprochen werde. Nun gehört aber die Unterordnung aller erweislichen Sätze unter unerweisliche Grundsätze nur zur logischen Form der Wissenschaft, zur bloßen Form der

Reflexion; dagegen das oberste Princip im System des Wissens ein Princip des unmittelbaren Wissens selbst und der Einheit in denselben, nicht aber ein bloßes Princip der Formen der Reflexion seyn soll. In der Forderung, daß das oberste Princip des Wissens ein Grundsatz seyn solle, wird also die bloße logische Form mit der synthetischen Form des Wissens selbst verwechselt (die reine allgemeine Logik mit der transcendentalen Logik.) Man kann diesen Fehler sehr leicht an Fichtes Ableitung der logischen Grundsätze in der Wissenschaftslehre demonstriren. Sein höchstes Princip mit Gehalt und Form ist Ich = Ich; läßt er hieraus den Gehalt fallen, so spricht er es aus A = A, und nennt dieses nun den Grundsatz der Logik. Wäre aber das Ich = Ich, wie es seyn soll, unser gesammtes Wissen in seiner höchsten Einheit, und man ließe daraus nur den Gehalt fallen, so würden uns unter dem Schema A = A nicht nur die Grundsätze der Logik, sondern alle philosophischen Formen des Wissens überhaupt, rein mathematische, metaphysische, spekulative, praktische und ästhetische übrig bleiben. Hierdurch erklärt sich leicht das peinliche seiner ersten Schulterminologie.

Die zweyte Regel ließe sich in ihrer Allgemeinheit eigentlich aussprechen: Wahres Wissen, um welches es der Philosophie eigentlich zu thun ist, ist das Absolute und absolut Eine, welches durch intellektuelle, d. h. nicht-sinnliche, sondern rein vernünftige Anschauung aufgefaßt wird. Diese Regel wird nun bey Fichte erstlich mit einer synthetischen Methode beschwert, nach welcher das mannigfaltige von einem obersten Princip abgeleitet werden soll. Wir haben früher gesehen, daß diese Methode immer höher steht, als sein System selbst, indem sie jedesmal dem höchsten Grundsatz einen noch höhern überordnet, durch den er bedingt wird. Hier können wir leicht bemerken, woher dieser Mangel rührt. Das absolute Wissen soll sich in absoluter Anschauung darstellen, und deßhalb absolut eines, gleichsam absolut gleichzeitig seyn. Es war also ein Fehler von Fichte, daß er überhaupt nur von einer synthetischen Methode, von einer

Ableitung des einen aus dem andern spricht, denn für das absolute Wissen ist kein Ableiten, sondern nur ein Aufweisen des Ganzen, absolut gleichzeitigen, in seiner Identität möglich. Ferner er sah laut obigem das unmittelbare Bewußtseyn der innern Thätigkeiten des Ich nicht als sinnlich, sondern als unmittelbare intellektuelle Anschauung an, er verwechselte also innere Anschauung, die doch sinnlich ist, mit intellektueller Anschauung. Dadurch mußten ihm nothwendig viele Gegenstände der Anthropologie, die doch Erfahrungswissenschaft ist, die Gestalt des rein spekulativen annehmen. Philosophie und Kritik, oder Philosophie und erfahrungsmäßige Kenntniß der Vernunft mußten bey ihm verworren gedacht werden. Eben daher mußte sich denn auch seine Bestimmung der intellektuellen Anschauung in ihrer höchsten Abgezogenheit ganz auf die subjektive Seite neigen. Anstatt einer absoluten Anschauung der Einheit und Nothwendigkeit mußte er eine bloße reine Selbstanschauung der Intelligenz erhalten, sein System wurde idealistisch, und anstatt Freyheit und Natur in ihrer absoluten Identität aufzuweisen, konnte er nur versuchen, alles objektive der Natur der Freyheit der Intelligenz zu unterwerfen.

Hieraus ergibt sich zugleich die Unrechtmäßigkeit der Beschränkung der dritten Regel. In ihrer Allgemeinheit heißt diese nemlich: das absolute Princip unsers Wissens ist die absolute Einheit der intellektuellen Anschauung selbst. Diese bestimmt Fichte aber einseitig als die absolute Einheit des Ich, da sie doch in den absoluten Indifferenzpunkt der Materie und der Intelligenz fallen sollte.

2) Schelling.

Lassen wir also diese Beschränkungen aus den methodischen Maximen weg, so läutert sich das Fichtische System selbst zu einem andern, in welchem es eigentlich erst in seiner Reinheit erscheinen kann. Wir bemerken hier also ganz bestimmt, daß Fichtes Philosophie aus entgegengesetzten

Principien zusammengeflossen, nur eine Form ist, welche sich im Uebergang von einer Grundmaxime zur andern gebildet haben kann.

Wenn wir aus der ersten Maxime die Verwechselung der logischen Formen mit der Form des Wissens selbst weglassen, die zweyte versuchen von den Anforderungen der synthetischen Methode zu befreyen, und die zweyte und dritte unabhängig von der Beschränkung auf innere Erfahrung darstellen, so erhalten wir folgende reinere methodische Principien.

1) Die Wahrheit, um welche es dem Philosophen zu thun ist, ist die absolute, diese ist absolut Eine durch ein höchstes Princip.

2) Das Organ des absoluten Wissens ist die absolute intellektuelle Anschauung.

3) Das höchste Princip ist die absolute Identität dieser Anschauung selbst.

Vergleichen wir nun mit diesen Maximen die Schellingische Spekulation, so werden wir bald finden, daß sie in derselben nach und nach immer geläuterter vortreten, und sich endlich sowol in seinen als in Hegels neuesten Darstellungen derselben ganz geltend machen.

Wir fanden zwar anfangs bey Schelling noch dieselbe Verwechselung der logischen Form mit der Form des Wissens selbst, aber bald ließ er die logische Form ganz fallen, und hielt sich nur an die höchste Einheit überhaupt als das oberste Princip. Ferner er stellte in Rücksicht des dritten Gesetzes dem Idealismus die Naturphilosophie entgegen, und vereinigte beyde zum Systeme der Identität, er ging also von einer bloß subjektiven Subjekt-Objektivität zur absoluten Identität selbst über. Endlich verlangte er die absolute Gleichzeitigkeit alles Endlichen in seinen wahren Verhältnissen, daß also die Philosophie mit keiner Ableitung nach dem Kausalgesetze, sondern nur mit einer Aufweisung der Identität in allem differenten zu thun habe; er versuchte

es also auch sich von der synthetischen Methode des Fichtischen Systems zu befreyen.

Durch die Anwendung dieser Maximen in ihrer Reinheit und Allgemeinheit gelangt er dann zu der Idee der Aufhebung alles Gegensatzes in der höchsten Vereinigung der Einheit selbst mit dem Gegensatze, zu der Idee der absoluten Identität des Endlichen in seiner Unendlichkeit mit dem Ewigen. Aller Gegensatz ist nur durch die Trennung der Anschauung und des Denkens, indem beyde in ihrer Trennung einander gegenüber gestellt werden. Nur für die unvollendete Reflexion, welche das Denken in seiner Trennung von der Anschauung auffaßt, gibt es eine Bedingtheit des einen durch ein anderes, äußeres, davon verschiedenes; das Verhältniß von Ursach und Wirkung, das ganze Kausalgesetz ist nur für diese Reflexion in der Trennung der Anschauung und des Denkens. Für den Standpunkt des absoluten aber versinkt aller Gegensatz und alle Differenz in der höchsten Einheit der Einheit und des Gegensatzes, in der Einheit des ideellen und reellen, der Anschauung und des Denkens; in der absoluten Identität des endlichen Seyns mit dem ewigen Seyn.

In dieser absoluten Identität des endlichen Seyns mit dem ewigen wird nun allerdings zuerst die höchste Form unsers Wissens die höchste synthetische Einheit in allem gegebenen Differenten bestimmt ausgesprochen, und aller Gegensatz, welcher sonst immer noch zwischen der Realität des Sinnes und der absoluten Realität der Vernunft unauflöslich stehen blieb, aufgehoben. Es ist die gleiche absolut identische Realität, welche dem Endlichen in seiner Unendlichkeit, und welche dem Ewigen zu Grunde liegt; es ist die gleiche absolut identische Realität im Seyn der Erscheinung, wie im Seyn an sich. Hiermit wird also zugleich, das so oft mißverstandene und doch so einfache und natürliche Kantische Verhältniß der Erscheinung und des Dinges an sich richtig ausgesprochen.

Wenn wir einmal das endliche Seyn voraussetzen, (und was ist natürlicher, als diese Voraussetzung, da alles

unser Wissen ausgeht von der Zerstreuung einzelner Wahrnehmungen des endlichen und die Vernunft ja überhaupt nur kämpft, um den Widerspruch des endlichen zu vernichten) — wenn wir also einmal das endliche Seyn, das „Universum mit dem Ueberfluß seiner Gestalten, dem Reichthum des Lebens und der Fülle seiner, der Zeit nach endlosen Entwickelungen," voraussetzen: so wird uns im Schellingischen System allerdings die Vereinigung dieses endlichen mit dem ewigen erklärt, der Widerspruch zwischen beyden ist aufgehoben, und beyde werden in einer Identität befaßt. Schließen wir uns an die Darstellung in Hegels Differenz des Fichtischen und Schellingischen Systems an, so ist deutlich, daß jener Widerstreit zwischen Natur und Freyheit, der sich bey der unvollendeten Fichtischen Reflexion im Sollen immer noch erhält und nicht überwunden werden konnte, hier in der Idee der Identität der Freyheit mit der Natur gänzlich aufgehoben und vernichtet ist; es ist hier kein anderer Gegensatz, als der in der absoluten Identität selbst befaßte, und zur totalen Indifferenz vereinigte.

Es sind also hier im Princip und durch das Princip die Anforderungen der Vernunft an die Spekulation vollkommen befriedigt. Aber wie will sich dieses System aus seinem Princip entwickeln, wie sollen wir von dem Standpunkte des absoluten zum Endlichen und zur Nothwendigkeit des Endlichen gelangen? Diese Frage hat Hegel gar nicht berührt, und Schelling ist darauf die Antwort schuldig geblieben. Ist denn nicht das Werden von Ewigkeit her bey dem Seyn? Ist nicht die ursprüngliche Duplicität in der absoluten Identität gleich ewig mit der reinen und ungetrübten Einheit selbst? Ist nicht das Endliche gleich ewig mit dem Ewigen, ist nicht in beyden dieselbe und gleiche Realität? Von der reinen und ungetrübten Einheit des Ewigen allein kann ich nicht dazu gelangen, die absolute Identität in aller Differenz des Endlichen aufzuweisen. Denn durch diese ist nicht die Differenz die einzelne Trennung selbst gegeben, sondern durch sie wird nur jede Differenz, wo sie gegeben seyn mag, aufgehoben. Ich frage nicht,

wie kommt die erste Duplicität in die absolute Identität, denn sie soll ja gleich ursprünglich mit dieser seyn, sondern, wenn die absolute Anschauung nur von der absoluten Identität ausgehen soll, wie ist alsdann für sie überhaupt Reflexion möglich, wie ist alsdann überhaupt nicht an sich, sondern nur für die Erscheinung eine Trennung der Anschauung und des Denkens möglich, wie können sich da nur die beyden Ansichten des Endlichen in seiner Unendlichkeit und die des Ewigen zeigen?

Schelling hat bestimmt diese Frage aufgeworfen (Bruno S. 81.) „Lucian. Allein, o Freund, daß jene Trennung in Ansehung der höchsten Idee ohne Wahrheit sey, darüber sind wir zwar einig, allein wie eben jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtseyn verknüpft ist, selbst nicht nur als möglich, sondern als nothwendig eingesehen werden könne, dieses hast du noch keineswegs dargethan, sondern völlig unberührt gelassen."

„Bruno. Mit Recht forderst du, daß ich hiervon rede." — „Deine Meinung also scheint diese zu seyn, o Bester, daß ich von dem Standpunkte des ewigen selbst aus, und ohne daß ich ausser der höchsten Idee etwas anders voraussetze, zu dem Ursprung des wirklichen Bewußtseyns und der mit ihr zugleich gesetzten Absonderung und Trennung gelange." —

„So erinnere dich denn, daß wir in jener höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, die Form auch das Wesen ist, vorerst zwar die absolute Unendlichkeit setzen, dieser aber nicht entgegen, sondern schlechthin angemessen, genügend, weder selbst begränzt, noch jene begränzend das zeitlos gegenwärtige und unendlich Endliche, beyde als Ein Ding, selbst nur im Erscheinenden unterscheidbar und unterschieden, der Sache nach völlig eins, doch dem Begriffe nach ewig verschieden, wie Denken und Seyn, ideal und real." —

„Weil aber das Endliche obschon reeller Weise dem „unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört endlich „zu seyn, so ist in jener Einheit gleichwol auch wieder die „Differenz aller Formen, nur in ihr selbst ungetrennt von „der Indifferenz." —

„So sind also alle in jener zeitlosen Endlichkeit, die „bey dem Unendlichen ist, von Ewigkeit begriffenen Dinge „unmittelbar durch ihr Seyn in den Ideen auch belebt, „und mehr oder weniger des Zustandes fähig gemacht, „durch welchen sie sich für sich selbst, aber nicht für das „Ewige losagen von jener und zu dem zeitlichen Daseyn „gelangen. Du wirst also nicht glauben, daß die einzel„nen Dinge, die vielfältigen Gestalten der lebenden Wesen, „oder was du sonst unterscheidest, wirklich so getrennt, als „du sie erblickest, im Universum an und für sich selbst ent„halten seyn, vielmehr, daß sie bloß für dich sich abson„dern, ihnen selbst aber und jeden Wesen die Einheit in „dem Maaße sich aufschließe, in welchem es sich selbst von „ihr abgesondert hat."

So läuft die Antwort auf Lucians Frage fort, bis zu einer naturphilosophischen Konstruktion des Bewußtseyns einer endlichen Vernunft. Allein mit alle dem ist die Hauptsache in jener Frage, wie ich von dem Standpunkte des ewigen selbst und ohne daß ich außer der höchsten Idee irgend etwas anderes voraussetze, zu der Absonderung und Trennung gelange, doch nicht beantwortet. Es wird immer das Endliche bey dem ewigen vorausgesetzt, ist dies nun einmal da, so kann es sich wol auch als endliches Bewußtseyn zeigen. Aber wie komme ich überhaupt vom Standpunkte des Absoluten, von der reinen Einheit als dem höchsten Princip zur Endlichkeit? dies ist nicht aufgewiesen und kann auch nicht aufgewiesen werden, denn das Endliche und die Trennungen des Endlichen sind in meinem Wissen eben so ursprünglich als das Ewige.

Der Ausdruck der Indifferenz wird hier gemißbraucht. Was ist Indifferenz des Differenten anders als die für die Erscheinung latent gewordene Differenz? Wenn entgegen-

gesetzte Thätigkeiten in ihrer Zusammenwirkung sich einander aufheben, jede also für sich aus der Erscheinung verschwindet, so sind sie in Indifferenz getreten; hier ist also die Indifferenz da, wo das ursprünglich differente als identisch erscheint, niemals aber kann die reine Einheit für die Erscheinung zur Differenz werden, oder an sich Indifferenz seyn.

Schelling sagt zwar (Zeitschr. f. sp. Phys. B. 2. H. 2. S. 8.): „Die absolute Identität hat eben nie aufgehört, es zu seyn und alles, was ist, ist an sich betrachtet — auch nicht die Erscheinung der absoluten Identität, sondern sie selbst, und da es ferner die Natur der Philosophie ist, die Dinge zu betrachten, wie sie an sich, in so fern sie unendlich und die absolute Identität selbst sind, so besteht also die wahre Philosophie in dem Beweis, daß die absolute Identität nicht aus sich selbst herausgetreten und alles, was ist, die Unendlichkeit selbst sey."

Wenn dies nun sich so verhält, woher dann die vorhandene, wenn gleich nicht an sich vorhandene, Differenz; woher die Möglichkeit einer Unvollkommenheit neben der ewigen Vollkommenheit von der im Bruno die Rede ist? Schelling antwortet: (a. a. O. §. 17. und §. 21.) durch die Selbsterkenntniß der absoluten Identität und dadurch, daß diese sich als Subjekt und Objekt unendlich setzt, wodurch eine quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven nothwendig wird. Allein damit erneuert sich nur die Frage, woher denn diese Differenz, dieser Keim der Endlichkeit? Wie kommt die reine und ungetrübte Einheit des Ewigen zur Selbsterkenntniß und zur Differenz des Subjektes und Objektes überhaupt? Hierauf nimmt Bruno in der Antwort nicht Rücksicht. Man soll nur von der höchsten Idee des Ewigen ausgehen und doch läßt er immer schon unmittelbar das Endliche bey dem Ewigen seyn; „es ist reell dem Unendlichen völlig gleich und hört doch ideell nicht auf endlich zu seyn." Woher nun diese zwey ideellen Ansichten? Ideell ist das Endliche endlich und ideell ist auch ein Ewiges, woher nun diese ideelle Differenz?

Die Ansichtsart, für welche dieselbe und gleiche Realität als unendlich Endliches, und diejenige, für welche es als Ewiges sich zeigt, müssen nothwendig nebeneinander stehen; die Ansicht der reinen Einheit kann nicht die ihr entgegengesetzte geben. Den Gegensatz zwischen einer Realität des Endlichen und Ewigen hat Schelling aufgehoben in seiner höchsten Einheit, aber den Gegensatz der entgegengesetzten Ansichten der gleichen Realität als Endlich und als Ewig hat er stehen lassen und mußte er stehen lassen, denn sonst ließen auch die zwey Worte sich nicht einmal aussprechen. Läßt er diesen Gegensatz der Ansichten aber stehen, so ist sein Prinzip der Einheit und seine intellektuelle Anschauung auch nicht sich selbst genug, sondern sie fordert noch ein anderes von ihr verschiedenes Princip der Endlichkeit.

Es ist also das Endliche eben so ursprünglich, als das Ewige, das differente eben so ursprünglich, als die Einheit. Ich muß folglich in meinem Wissen eben so gut ein Princip des endlichen und differenten haben, als ein Princip der Einheit, welche beyde nebeneinander stehen, und wo das eine gleich ursprünglich ist, wie das andere. Es ist unmöglich, mit der absoluten Indentität der intellektuellen Anschauung allein die unendliche Endlichkeit aufzufassen und zu begreiffen; es muß vielmehr erst ein eignes Princip der Endlichkeit hinzukommen, wodurch Anschauung und Denken auseinandee treten, und wodurch Reflexion möglich wird. Wirklich wird aber alle Differenz in ihrer Trennung nur durch einzelne Wahrnehmungen und Erfahrungen aufgefaßt, nicht nur unter den Bedingungen des Kausalgesetzes, wo äusseres mit äusserem in seiner Differenz verbunden wird, sondern sogar unter der Bedingung der mathematischen Zusammensetzung, wo das Hinzusetzen des einen zum andern ins unendliche fort möglich bleibt; die Verbindung selbst also erst durch das differente in seiner Differenz möglich ist, und eben dadurch als schlechthin unvollendbar bestimmt wird. Das eigene Princip des Mannigfaltigen und der Differenz ist also kein anderes als das, aus welchem die Wahrnehmungen in ihrer Vereinzelung entspringen, wir haben kein

anderes Princip des Endlichen als dieses, und vermögen also auch das Endliche unter keiner andern Form zu erkennen, als derjenigen, die diesem Princip gemäß ist, d. h. unter den Bedingungen von Raum und Zeit und dem Kausalgesetz.

Deßhalb fanden wir auch oben in der Beurtheilung der Schellingischen Schriften, daß wenn er gleich nach der zweyten Maxime nur mit Aufweisung der absoluten Identität in allem Differenten zu thun haben will, ohne eines vom andern abzuleiten, er sich doch in der That nie von den Fehlern der Fichtischen synthetischen Methode ganz zu befreyen vermag. Denn von der reinen Einheit gibt es keinen Uebergang im Systeme zur Differenz, sondern das Princip der Differenz ist eben so ursprünglich, als das der Einheit. Er bringt also das differente immer nur durch die Erfahrung zur absoluten Identität hinzu, das heißt unter den Bedingungen der quantitativen Zusammensetzung und des Kausalgesetzes, unter den Bedingungen einer bloß zufälligen Nebenordnung des einen zum andern, deren Nothwendigkeit erst durch Unterordnungen nach dem Kausalgesetz bestimmt wird. Es wird daher auch sein höchstes Princip der Methode nach immer noch höheren Bedingungen unterworfen.

So sieht man denn auch deutlich, daß ihm in der Voraussetzung der unendlichen Selbsterkenntniß der absoluten Identität eine unüberwindliche Duplicität stehen bleibt, durch welche seine Methode höher ist, als sein System. Denn wenn gleich diese Duplicität nur in der Identität selbst enthalten und beschlossen seyn soll, so kann ich doch methodisch von dem Wissen der reinen Einheit nicht zu dem Wissen der Duplicität gelangen, sondern dieses Wissen muß sein eignes unabhängiges Princip haben. Die magnetische Linie steht höher als Schellings System, und beherrscht dasselbe. In seiner höchsten Einheit treten doch noch die Ideen der Gottheit und der Natur an entgegengesetzten Polen auseinander als die getrennteste Idealität und Realität, und im Indifferenzpunkte ruht nur das ewige Schicksal, in welchem

alles Seyn vereinigt und alles Seyn aufgehoben ist. (Ahriman, der im Teufel der Christen schon fast überwunden war, könnte hier dem Ormuzd wieder mit gleicher Kraft gegenüber treten.).

Daß übrigens mit Schellings Versuch, alle Differenz überhaupt nur auf eine quantitative Differenz des subjektiven und objektiven zurückzuführen, nichts zu gewinnen sey, ist oben schon gezeigt worden. Denn der Gegensatz des subjektiven und objektiven ist nur einer unter allen empirischen Gegensätzen, der diesen nicht übergeordnet, sondern nur nebengeordnet werden kann. Er zeigt sich in den einzelnen Erfahrungen über die Erkenntniß, und eben sowol als auf ihn könnte man auch versuchen alle Differenz im Universum auf irgend einen andern erfahrungsmäßigen Gegensatz, z. B. den des Lichtes und der Finsterniß oder der weißen und schwarzen Farbe zurückzuführen. Freylich aber jedesmal nur mit dem nemlichen Unrecht, denn alle Differenz wird uns nur durch die Wahrnehmung, und hier steht jede mit gleichem Rechte neben der andern, keine wird sich von der andern ableiten lassen, ausser in der Reduktion der Qualitäten auf äussere mathematische Verschiedenheiten.

Nach Schelling sind in der vernünftigen Unendlichkeit des Endlichen die ewigen Ideen der Dinge mit ihren differenten Formen aber in der Indifferenz derselben bey dem Ewigen. Es ist also diese höchste unendliche Endlichkeit gleichmäßig an sich wie die reine Ewigkeit selbst. Auf diese Weise läßt sich schlechterdings die Möglichkeit der verschiedenen Ansichten jener reinen und gleichen Realität nicht begreiffen, nach denen man einmal von der unendlichen Endlichkeit, und dann von der reinen Einheit des Ewigen sprechen kann, und durch deren Trennung überhaupt erst Reflexion möglich wird. Denn es bleibt dann doch immer die Differenz der Ansicht der unendlichen Endlichkeit und der reinen Einheit des Ewigen als Differenz an sich stehen; beyde Ansichten sollen aber dieselbe Realität betreffen, und auch nicht einmal der Ansichtsweise nach unterschieden werden, sie sind also gar nicht so zu begreiffen.

Es ist vielmehr jene absolute Identität in dem Seyn des Endlichen und des Absoluten Ewigen nur dadurch denkbar, daß in beyden zwar die gleiche Realität ist, das Absolute aber allein an sich, das Endliche dagegen selbst in seiner höchsten Unendlichkeit nur Erscheinung sey. Die Ansichtsart des Endlichen gehört überhaupt nur zur Erscheinung für die endliche Vernunft, dagegen das Seyn an sich des absoluten in Beziehung auf die Ansichtsart der in der Idee vorgestellten unbeschränkt selbstthätigen Vernunft gedacht wird. Es kann also auch das Absolute nicht als die absolute Identität oder Einheit gedacht werden, in welcher das Endliche zusammenbefaßt wird, sondern wir gelangen zu der Idee desselben einzig durch Negation der Negation, Aufhebung der Schranken des Endlichen. Die Idee der absoluten Realität im Seyn an sich wird uns einzig durch den Gegensatz gegen das beschränkte überhaupt gebildet, nicht durch ein positives Befassen alles Endlichen in die Einheit, sondern einzig durch Negation. Denn so allein behält die Idee der Erscheinung, neben der des Seyns an sich, und somit die Idee des Endlichen neben der des Ewigen Bedeutung, indem wir das Seyn an sich nur in der Selbsterkenntniß unsrer Beschränkung, als das für uns unerreichbare, schrankenlose vorstellen, wogegen alles positive in unserm wirklichen Wissen nur Bild ist.

Nehmen wir dies zusammen, so ergibt sich, daß die Idee des Absoluten nicht durch absolute Identität oder reine und ungetrübte Einheit, sondern überhaupt nur durch Negation der Negation gebildet werden kann, daß also jene höchste synthetische Einheit in unserm Wissen, wodurch die eine und gleiche Realität des Erscheinenden und des Seyns an sich vorgestellt wird, nicht in der höchsten Befassung des Endlichen in dem Ewigen besteht, nicht die Einheit der Einheit und des Gegensatzes ist, sondern umgekehrt nur durch den Gegensatz gegen die Einheit und den Gegensatz zusammen vorgestellt werden kann. Es wird hierdurch gar kein reeller Gegensatz stehen gelassen, denn es ist die gleiche Realität in der Erscheinung und an sich, aber es bleibt denn

doch in der Art des Wissens in der bloßen Ansichtsart der nothwendige Gegensatz stehen, ohne den überhaupt weder Reflexion noch Endlichkeit denkbar wäre; die höchste Vereinigung in unserm Wissen ist nur durch die höchste Negation möglich, durch eine Negation, in welcher eben die Reflexion selbst ihre Trennung von der Anschauung vernichtet, und die Anschauung mit dem Denken vereinigt. Es ist also das höchste und das einzig absolute Fürwahrhalten der Vernunft ein durchaus reflektirtes Fürwahrhalten, nicht Anschauung oder Wissen, sondern reiner Glaube der Vernunft.

Hieraus wird denn deutlich seyn, daß die Grundmaximen der Schellingischen Kunst zu philosophiren, sich selbst nicht genug sind, sondern durch ihre eigne Befolgung noch auf ein anderweites ihnen fremdes Princip führen. Es ist erstlich unmöglich, von der intellektuellen Anschauung der absoluten Identität allein auszugehen, denn diese fordert für ihre eigne Denkbarkeit ein von ihr unabhängiges Princip der Differenz oder der Mannigfaltigkeit; zweytens aber, es ist sogar überhaupt unmöglich für unsre Vernunft, von der Erkenntniß des Absoluten auszugehen, denn diese entspringt selbst nur durch Negation, durch Gegensatz; sie ist das durchaus vermittelte in unsrer Erkenntniß, das reinste Eigenthum der Reflexion. Es ist also in der ersten Voraussetzung dieser Schellingischen Spekulation, von dem Absoluten und von absoluter Einheit auszugehen, schon der Grundfehler derselben enthalten.

Wir werden nun die gebrauchten Formeln nur ein wenig anders auszudrücken brauchen, um uns wegen dieser Schellingischen Philosophie in der Geschichte der Philosophie zu orientiren.

Schellings Philosophie fängt an mit der Forderung einer positiven Erkenntniß des Absoluten mit der bloßen Erkenntniß der reinen Einheit und Nothwendigkeit. Diese Einheit und Nothwendigkeit ist nun nichts anders als die Form der Vernunft selbst. Ferner, wir sehen, daß zu diesem Princip der Einheit nothwendig noch ein unabhängiges Princip der Mannigfaltigkeit hinzukommen müsse, um unsre

Erkenntniß möglich zu machen, welches aber von Schelling nicht anerkannt wurde. Wir kommen aber zu der Mannigfaltigkeit in unsrer Erkenntniß überhaupt nur durch die Wahrnehmung, das heißt durch sinnliche Affektionen der Vernunft.

Schellings methodisches Grundprincip ist also nichts anders, als die Maxime des Rationalismus gegen den Empirismus; die Behauptung, daß die reine Vernunft sich zur Erkenntniß selbst genug sey, und in ihrer Reinheit unabhängig vom Sinne, den einzigen Quell der Realität enthalte, wogegen der Empirismus, welcher einzig als Skepticismus Ansprüche auf Spekulation und Philosophie machen konnte, alle Realität der Erkenntniß nur aus den sinnlichen Affektionen entspringen läßt. Es käme also auf die Ausgleichung des Streites zwischen dem Rationalismus und Empirismus an, um an die Stelle des fehlerhaften in Schellings Methode eine richtigere Maxime zu setzen.

Wer nun bedenkt, daß die Erkenntniß eine Thätigkeit der Vernunft ist, der wird einsehen, daß über die Quellen und den Ursprung der Erkenntniß kein gründliches Urtheil möglich seyn wird, wenn man nicht vorher die Organisation der Vernunft selbst genau kennt. Anstatt also wie der Rationalismus und insbesondere Schelling unmittelbar von der Voraussetzung auszugehen: es gibt nur eine absolute Wahrheit in der Erkenntniß der absoluten Einheit und Nothwendigkeit; nur diese Erkenntniß ist es werth, sich um sie zu bemühen, nur sie kann Philosophie heißen; oder anstatt wie jeder Empirismus schlechthin vorauszusetzen: der gezwungene Zustand des Erkennens in der sinnlichen Anschauung sey der einzige Quell aller unsrer Erkenntnisse: wird es gerathener seyn, die Erkenntnisse vor der Hand so liegen zu lassen, wie sie sich in der innern Erfahrung anbieten, sie mögen nun Schein, Erscheinung oder absolute Wahrheit seyn, und fürs erste nur sich um die Organisation unsrer Vernunft selbst zu bemühen, deren Aeusserungen erst jene Erkenntnisse sind. Alsdann aber wird sich leicht zeigen

lassen,

lassen, daß unsre Vernunft nach Analogie eines Organismus eine Erregbarkeit sey, welche nur durch einzelne Reizungen oder Affektionen zu Lebensäusserungen bestimmt werden kann. Ihre Aeusserungen aber sind das Erkennen. Durch die bloße Form dieser Erregbarkeit wird also die Einheit und Nothwendigkeit der Erkenntnisse, die Form des Wissens bestimmt werden, diese wird aber für sich eine durchaus leere und gehaltlose Form seyn, wenn sie nicht kontinuirlich durch sinnliche Affektionen erregt wird. Es gibt folglich zwey ganz verschiedene Quellen der Erkenntniß, deren eine die Form der Vernunft selbst ist, aus welcher Erkenntnisse entspringen, die aber erst gleichsam durch die Reaktion dieser Form gegen die sinnliche Affektion in Mathematik und Philosophie sichtbar werden. Die andere Quelle hingegen ist die sinnliche Affektion der Vernunft, durch welche aller Gehalt und alle Mannigfaltigkeit in die Erkenntniß kommt bey der unmittelbaren Anschauung in der Empfindung. Diese Lehre wollen wir im Gegensatz gegen Rationalismus und Empirismus vorläufig Kriticismus nennen. Sie läßt das positive in jenen beyden Behauptungen stehen und hebt nur die Negationen auf, wodurch diese in Widerspruch kommen, denn sie behauptet mit dem Rationalismus, daß reine Vernunft ein Quell von Erkenntnissen sey, aber den Sinn nicht ausschließe; mit dem Empirismus also, daß die sinnliche Affektion und ihr gezwungner Zustand die Empfindung ein eigner Erkenntnißquell sey, doch ohne dadurch reine Erkenntniß aus bloßer Vernunft unmöglich zu machen. Daher wird diese Lehre auch von den Rationalisten als Empirismus, von den Empirikern als Rationalismus verschrien. Sie setzt aber der Einseitigkeit des Rationalismus den Beweis entgegen, daß nur durch die einzelne sinnliche Erkenntniß uns eine Erkenntniß des Differenten möglich wird, ohne Mannigfaltigkeit aber die Einheit eine bloße leere Form ist. Die Einseitigkeit des Empirikers und Skeptikers hingegen hebt sie durch den Beweis auf, daß er selbst die gemeine Erkenntniß, das alltägliche Bewußtseyn, in dem wir leben, nicht begreiflich machen kann ohne die Einheit und Nothwendigkeit, welche aus keiner Affektion entspringt, son-

dern vor ihr voraus a priori in Rücksicht der Vernunft selbst bestimmt ist. (Die wegen ihrer Feinheit so berühmten kritischen Skeptiker hätten anstatt ihrer vielen Worte um den Satz der Kausalität weit besser gethan, die einzige Bemerkung von Kant zu beherzigen, daß Hume seinen Skepticismus wol gegen andere Ideen vertauscht haben würde, wenn er die Mathematik in einem richtigen Lichte betrachtet hätte. Sie hätten uns erklären sollen, wie wir wol dazu kommen uns so wunderbar fest an die Gesetze der Arithmetik und Geometrie zu gewöhnen.)

Der Streit des Rationalismus, Empirismus und Kriticismus betrifft eigentlich die Thätigkeit des Verstandes überhaupt, um Wissenschaft zu Stande zu bringen, er betrifft die Regeln der Kunst wie aus der gemeinen Erfahrung Wissenschaft als ein systematisches Ganzes zu machen sey. Es gilt dabey Regeln für die Spekulation überhaupt; Spekulation ist aber nichts anders, als die willkührliche Selbstthätigkeit der Vernunft im erkennen, wodurch Wissenschaft zu Stande gebracht wird. Der einseitige Rationalismus verlangt hier, daß man von der Einheit und Nothwendigkeit als konstitutivem Princip ausgehen sollte, aus dem sich alles Wissen müsse entwickeln lassen. Der Empirismus hingegen erkennt als einziges konstitutives Princip die Mannigfaltigkeit der sinnlichen Anschauung an. Beyden stellt sich der Kriticismus entgegen, welcher von gar keinem konstitutiven Princip ausgeht, sondern durch bloße Regulative als heuristische Ideen das Interesse der beyden entgegengesetzten konstitutiven Principien vereinigt. Es ist allerdings Grundgesetz unsrer Erkenntniß, daß alles mannigfaltige unter Gesetzen der Einheit und Nothwendigkeit zusammengehört, aber unsre Erkenntniß geht einzig von den vereinzelten Anschauungen in der Empfindung aus, für sie ist die Erfahrung, und für die Erfahrung ist die sinnliche Affektion, also der Quell der Mannigfaltigkeit, das erste und unmittelbare. Erst in der Wissenschaft, das heißt unter den logischen Formen der Reflexion, mittelbar durch Begriffe, Urtheile und Schlüsse, können wir dieses mannigfaltige einzelne unter die allgemeinen Gesetze der Einheit befassen. Es ist allerdings ein

Gesetz für alle unsre Erkenntniß: daß alles gegebene und irgend zugebende Mannigfaltige unter Formen der Einheit und Nothwendigkeit zusammengehört. Aber diese Einheit und Nothwendigkeit ist uns nicht als ein konstitutives Gesetz gegeben, dem wir das einzelne nur unterzuordnen brauchten, sondern als eine heuristische Maxime für die reflektirende Urtheilskraft, oder als ein Regulativ für die Kritik, nach welchem wir das gegebene Mannigfaltige anordnen müssen, um aus demselben konstitutive Gesetze und Formeln für die Anwendung, d. h. für die Subsumtion des einzelnen, erst zu entwickeln. Durch die Form unsrer Vernunft selbst, dadurch, daß sie nur eine erregbare Spontaneität ist, die von sinnlichen Affektionen abhängt, ist es unmöglich, daß jene höchste Einheit und Nothwendigkeit für sie zu einem konstitutiven Princip für die subsumirende Urtheilskraft werde, sie muß vielmehr eine Idee bleiben, welche nur eine Maxime für die Beurtheilung des gegebenen einzelnen bestimmt; denn der Einheit in unsrer Erkenntniß selbst hängt in ihrer mathematischen Form die Unvollendbarkeit des zu gebenden mannigfaltigen nothwendig an.

Hierdurch läßt sich die Form des Rationalismus in seiner neuesten Gestalt, so wie er in Schellings Philosophie erscheint, mit Leichtigkeit bestimmen. In der gemeinen Erfahrung wird uns durch die unmittelbare Anschauung nur der mannigfaltige Inhalt der Erkenntniß gegeben, die höhere (philosophische) Einheit kommt hingegen erst durch die Reflexion durch Begriff, Urtheil und Schluß hinzu. Der Rationalismus führt also, weil er nur von der Einheit ausgeht, zuerst zu der Unternehmung nur dasjenige gelten zu lassen, was uns mittelbar durch Reflexion zum Bewußtseyn kommt. Aber, mit Jakobi zu reden, aller Determinismus geht zuletzt ans in Fatalismus; das Wesen der Reflexion ist Vermittelung, Mittelbarkeit; sie fordert denn doch immer für ihre Unterordnungen und ihre Schlußreihen ein erstes Vorausgesetztes, an welches sich ihre Schlußreihen anlegen können, und welches für die Reflexion selbst etwas zufälliges bleibt. Auf jeder niedern Stuffe wird sich der Rationalismus also in bloßer Bearbeitung der Reflexion in der vergeblichen Bemühung zeigen die Reflexion selbstständig und

unabhängig zu machen. In seiner höchsten Ausbildung muß er dagegen der Feind aller Reflexion werden. Er erkennt die Abhängigkeit derselben, sieht, daß sie bloßes Instrument, bloßes Mittel ist, um die unmittelbare Einheit der Vernunft mit dem Stoffe des Sinnes zu vereinigen. Ihm bleibt also nichts übrig als jenes regulative Grundbewußtseyn der Einheit zum alleinigen unmittelbaren in der Erkenntniß zu erheben, an die Stelle der Reflexion selbst eine intellektuelle Anschauung der Einheit und Nothwendigkeit zu setzen. Aber dieses Auskunftsmittel kann mit der Alleinherrschaft, der Vernunft nur eine Zeit lang täuschen, bis die Ausbildung dieser Idee selbst darauf führt, daß sie dennoch immer auf eine Weise, die sie sich selbst verbot, jede einzelne Form dem Sinne und der Erfahrung entwendet; bis der Rationalismus entdecken wird, daß für ihn alle Einheit der Erkenntniß gleichartig werden, und durch die gleiche Nothwendigkeit gebunden seyn müßte; daß sein eignes thörichtes Gebot das ewige Leben im freyen Spiele der Phantasie vernichten, und die lebendigen Formen der Schönheit zur Regelmäßigkeit mathematischer Figuren erstarren lassen würde.

Der Kriticismus stellt sich dem Rationalismus und Empirismus zugleich entgegen, indem er von keinem konstitutiven Gesetz ausgehen, sondern nur regulative Maximen zu Grunde legen will. Anstatt jedes vorauszusetzenden Produktes der Spekulation, durch welches die Wissenschaft gebildet werden soll, indem man davon ableitet, geht der Kriticismus nur von einer unmittelbaren Beurtheilung der Erfahrung selbst aus. Auf dem Boden der gemeinen Erfahrung sind wir alle einheimisch und bekannt, auf diesem sind wir meistentheils einverstanden, und wissen uns einander verständlich zu machen. Hier gibt es also eine empirische Wahrheit, deren wir sicher sind, und von der wir ausgehen können, um zur Spekulation zu gelangen. Wer einmal bey den konstitutiven Gesetzen als Principien der Erkenntniß, und als höchstem Eigenthum der Spekulation angelangt ist, der hat das schwerste schon überwunden, der hat die größte Kunst für die Spekulation, von der gemeinen Erfahrung bis zum Princip der Spekulation zu gelangen,

schon im Rücken, seine weitere Arbeit ist nur ein leichtes Spiel für die Subsumtion. Wer also gleich von konstitutiven Grundsätzen ausgeht, der handelt wenigstens darin unklug, daß er den schwersten Theil der Arbeit schnell und ohne Vorsicht vollendet, um nachher mit dem leichteren, der noch dazu bloßes Resultat seyn sollte, sich hinlängliche Mühe geben zu können. Eine solche vorläufige Bemächtigung der Erfahrung selbst, und eine Beurtheilung derselben, um durch sie erst nach und nach die Principien der Spekulation aufzufinden, sie sogleich bey ihrer ersten Auffassung in ihren richtigen Verhältnissen zu sehen, und ihre Anwendbarkeit beurtheilen zu können, ist eigentlich das, was wir Kritik nennen, und wovon das kritische Verfahren den Nahmen erhalten hat. Kein Wunder also, daß jenes unvorsichtige Verfahren, welches zu schnell nach dem höchsten und allgemeinsten greifft, oder wol gar es gleich unmittelbar auffassen will, einseitig werden, und z. B. in der Philosophie zu einseitigem Rationalismus oder Empirismus führen muß. Die kritische Methode wird sich also von der entgegengesetzten darin unterscheiden, daß sie in Sachen der freyen Spekulation immer unmittelbar analytisch oder zergliedernd, niemals gleich synthetisch oder ableitend verfährt, indem sie jedesmal zuerst vom konkreten einzelnen zum allgemeinen fortschreitet, niemals gleich allgemeine Formen auffaßt, welche sich der Faßlichkeit der gemeinen Erfahrung entziehen. Deswegen setzte Kant, der Erfinder der kritischen Methode in der Philosophie, dem Kriticismus den Dogmatismus entgegen, indem für die Kritik das allgemeine Dogma erst das Resultat ist, dagegen der Dogmatiker unmittelbar davon ausgeht. Fichte hat also diesen Begriff ganz mißdeutet, wenn er dem Dogmatismus den Idealismus entgegensetzt. Idealismus und Realismus, oder, wenn man will, Idealismus und Materialismus stehen sich nur als Lehrmeinungen in Rücksicht der Resultate einer Spekulation entgegen, der Gegensatz des Kriticismus und Dogmatismus ist aber von weit höherer Bedeutung, indem er auf die Methode, auf die Kunst zu spekuliren selbst geht. Das Resultat der kritischen Methode für die Philosophie wird also seyn, Anerkennung der Rechte des Sinnes ne-

ben denen der Vernunft und Anerkennung der Rechte der reinen Vernunft neben denen des Sinnes. Durch das erstere wird sie sich der rationalistischen Idee widersetzen, die Erfahrung selbst in der Philosophie vorauszunehmen, und a priori zu bestimmen, indem sie die Rechte jeder möglichen Konstruktion a priori auf das bloß formale in metaphysischen und mathematischen Gesetzen der Erkenntniß beschränkt. Durch das andere widerstreitet sie dem Empirismus, welcher alles unser Wissen nur aus der Erfahrung entspringen lassen will, indem sie ihm aus der Erfahrung selbst die ursprünglichen Formen der Vernunft als Erkenntnisse a priori aufweist.

Es wird also für uns die wahre Kunst zu philosophiren darin bestehen, auf den reinen Kantianismus zurück zu kommen.

B. Ableitung der Grundidee von Reinholds, Fichtes und Schellings Philosophie aus den Kantianismus.

So einleuchtend es im allgemeinen ist, daß in der Philosophie als einem Produkte unsrer Selbstthätigkeit alles auf die Methode ankommt, nach der verfahren wird, so leicht wird dieses in der Anwendung doch wieder vergessen. Alles Leben in der neueren deutschen Philosophie ging von Kants Berichtigungen der Kunst zu philosophiren aus. Hätte er auch nichts weiter als seine Preisschrift über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral bekannt gemacht, in welcher er die ersten Maximen der kritischen Methode aufstellt, so hätte dadurch allein der Spekulation geholfen seyn können, ihr bisheriger Fortschritt durch immer erneuerte Revolutionen hätte sich in den ruhigen Fortgang allmählicher Reformen umändern können. Aber nur wenige seiner Schüler blieben länger als beym ersten Anfang bey seiner Methode stehen, die meisten griffen sogleich nur nach den Resultaten. Kriticismus blieb ein bloßes Wort, und eigentlich mühte man sich nur ohne gehörige Vorbereitung um den Gegensatz der Erscheinung und des Seyns an sich, und ein neuer erst eigentlich wahrer

transcendentaler Idealismus verdrängte sogar beynahe den ursprünglichen Kantischen.

Das einzig wesentliche der Kantischen Philosophie ist die kritische Methode, wer diese aus den Augen verlor und sich nur mit ihren Resultaten beschäftigte, der mußte mehr oder weniger von Kant abweichen, ihn mißverstehen und auf Fehler gerathen. Daher haben wir die vielen neuen Systeme, welche alle von dem berühmten Mittelpunkte des transcendentalen Idealismus oder der Unterscheidung von Erscheinung und Seyn an sich in divergirenden Richtungen ausgehen. Unter allen diesen Richtungen ist keine weiter verfolgt worden als die, welche Reinhold zuerst einschlug; ihre Geschichte wollen wir hier angeben.

Die vollständige Widerlegung philosophischer Meinungen muß zugleich zeigen, welche Ideen ihren Urheber leiteten und wie er zu denselben gekommen ist. Dies glaube ich bey Reinholds, Fichtes und Schellings Versuchen zu philosophiren leisten zu können. Die Geschichte ihrer Philosophie geht nemlich aus von der Verwechselung der Kritik mit dem System der Philosophie; diese verleitete dazu die logische Form der Wissenschaft von den Formen des Wissens nicht gehörig zu unterscheiden und zugleich trat wieder das Princip des Rationalismus hinzu, welches durch die Kritik kaum verdrängt worden war. Ihr Fortgang unter Reinhold und Fichte ist nichts als ein Kampf dieses Rationalismus, um sich von der Kritik wieder zu befreyen mit der er anfangs beladen worden, bis er endlich bey Schelling wieder frey als reiner Dogmatismus hervortritt.

Kant.

Zu diesem Fehler hat im Grunde Kant selbst die erste Veranlassung gegeben, indem er sich über den Unterschied der Kritik und des Systems der Philosophie nicht deutlich genug machte, ihn zwar sehr gut zu nutzen verstand, aber doch in gewissen Verhältnissen das wesentliche desselben selbst nicht genau durch sah.

Kant sieht die Idee der transcendentalen Kritik von der Seite an, daß die Vernunft erst sich selbst und ihr eignes Vermögen kennen müsse, ehe sie mit Sicherheit eines glücklichen Erfolgs sich an die Aufbauung eines ganz ihr eigenen Systems wagen dürfe. Allein er hat dabey nie näher angemerkt, daß diese Selbsterkenntniß der Vernunft uns auf den Standpunkt der Anthropologie als Erfahrungswissenschaft stelle, indem wir doch zuletzt nur aus der sinnlichen innern Selbstanschauung unsre Kenntniß von der Beschaffenheit unsrer Vernunft selbst schöpfen können. Man könnte zwar sagen, daß dies ja offenbar schon in dem von ihm gesagten liege, und daß diese Untersuchung ja unmöglich selbst schon Philosophie seyn könne, wenn in ihr erst untersucht wird, ob es überhaupt für uns nur Philosophie gebe. Aber dieser Unterschied ist dennoch verkannt, ja von Kant selbst übersehen worden. Ich beziehe mich hier nemlich auf die Bestimmung des Begriffs, den er mit dem Wort transcendental verbindet, und glaube nicht unrecht zu thun, wenn ich dabey etwas länger verweile, indem ihm hier begegnet ist, was man ihm sonst nicht leicht wird aufweisen können, daß er in Bestimmung eines für ihn so äußerst wichtigen Begriffes gefehlt hat.

Er sagt Kritik der reinen Vernunft vierte Aufl. S. 25. „Ich nenne alle Erkenntniß transcendental, die sich nicht so wol mit Gegenständen, sondern mit unsrer Erkenntniß von Gegenständen, so fern diese a priori möglich seyn soll überhaupt beschäftigt."

und S. 80. „nicht eine jede Erkenntniß a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden, oder möglich seyn (d. i. die Möglichkeit der Erkenntniß oder der Gebrauch derselben a priori) muß transcendental heißen. Daher ist weder der Raum noch irgend eine grometrische Bestimmung desselben a priori eine transcendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntniß, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seyn, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwol a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transcendental heißen. Imglei-

chen würde der Gebrauch des Raumes von Gegenständen überhaupt auch transcendental seyn; aber ist er lediglich auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, so heißt er empirisch. Der Unterschied des transcendentalen vom empirischen gehört also nur zur Kritik der Erkenntnisse, und betrift nicht die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand."

endlich Kritik der Urtheilskraft S. XXVII. sagt er: „Ein transcendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objekte unsrer Erkenntniß überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Princip metaphysisch, wenn es die Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objekte, deren Begriff empirisch gegeben seyn muß, a priori weiter bestimmt werden können. So ist das Princip der Körper als Substanzen und als veränderlicher Substanzen transcendental, wenn dadurch gesagt wird, daß ihre Veränderung eine Ursach haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird ihre Veränderung müsse eine äußere Ursach haben, weil im ersten Falle der Körper nur durch ontologische Prädikate (reine Verstandesbegriffe) z. B. als Substanz gedacht werden darf um den Satz a priori zu erkennen, im zweyten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raume) diesem Satz zu Grunde gelegt werden muß, alsdenn aber, daß dem Körper das letztere Prädikat (der Bewegung nur durch äussere Ursach) zukomme, völlig a priori eingesehen werden kann."

Sehen wir hier auf die Erklärung, welche Kant in den zwey ersten Stellen von transcendentaler Erkenntniß gibt, so ist sie die Erkenntniß von Erkenntnissen a priori, sie ist eben diejenige welche der Kritik eigenthümlich ist und ihren Inhalt ausmacht. Wir erkennen durch sie nicht a priori, sondern wir erkennen durch sie nur, wie wir a priori zu erkennen vermögen; nach Kant, sie geht nicht auf den Gegenstand der Erkenntniß a priori, sondern nur auf diese Erkenntnißart. Erkenntnisse a priori sind also der Gegenstand der transcendentalen Erkenntniß wir erkennen aber Erkenntnisse überhaupt nur durch die innere Wahrnehmung, d. h. durch innere Er-

fahrung. Transcendentale Erkenntniß ist hier also empirische Erkenntniß. Philosophische Erkenntniß selbst ist allgemeine und nothwendige Erkenntniß, sie ist Erkenntniß a priori, das heißt, sie gehört zu ursprünglichen formalen Bestimmungen der Thätigkeit der Vernunft im erkennen, sie ist ursprüngliche Handlung der Vernunft und nicht eine erst durch einzelne sinnliche Erregung erzeugte. Ihr Ursprung muß sich also aus der Organisation der Vernunft selbst aufweisen lassen; diese kennen wir nur durch innere Erfahrung. Mit der Kenntniß dieser Organisation nun und der Ableitung der Erkenntniß a priori aus derselben beschäftigt sich die Kritik.

In der dritten Stelle aber heißt ein Princip a priori transcendental, wenn es gar keinen Erfahrungsbegriff, sondern nur reine Begriffe a priori enthält, d. h. verglichen mit Kritik der reinen Vernunft S. 3. wenn es eine reine Erkenntniß a priori ist.

Endlich wird noch in der zweyten Stelle, nicht eine Erkenntniß, sondern der Gebrauch einer Erkenntniß a priori transcendental genannt, wenn er auf Gegenstände überhaupt, und nicht nur auf Gegenstände der Erfahrung geht. Der Gebrauch der Erkenntnisse ist nemlich entweder empirisch, wenn er nur auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt wird, oder transcendental, wenn er auf diese Beschränkung nicht Rücksicht nimmt und transcendent, im Gegensatz des immanenten, wenn er die Gränzen der Erfahrung überschreitet, transcendental wird, wiewol er nur auf dieselbe eingeschränkt immanent seyn sollte.

Die erste und dritte dieser Bedeutungen beziehen sich auf die innere Wahrnehmung unsrer Erkenntniß a priori und gehören also bloß der Kritik. In der zweyten aber werden Erkenntnisse a priori, nemlich die Principien der reinen Erkenntnisse a priori transcendental genannt. Diese verschiedenen Bedeutungen des Wortes können nun recht wohl neben einander bestehen, wenn nur nicht Kant in der zweyten Stelle die transcendentalen Erkenntnisse, welche den Inhalt der Kritik ausmachen, selbst für Erkenntnisse a priori hielte. Darauf mache ich also besonders aufmerksam: transcendentale (kriti-

sche) Erkenntniß, ist nicht etwa eine besondere Art der Erkenntniß a priori, wie es bey Kant scheint, sondern sie ist dieser überhaupt entgegengesetzt, als diejenige, in welcher die Natur und Beschaffenheit unsrer Erkenntnisse a priori aus innerer Erfahrung, erkannt wird.

Auch ist der Begriff eines transcendentalen Princips nicht ohne Zweydeutigkeit, denn nicht nur die Principien reiner Erkenntnisse a priori könnten so genannt werden; sondern auch Sätze, welche die anthropologischen Bedingungen enthalten, aus denen diese Principien entspringen, welche Sätze empirische aus innerer Erfahrung sind, indem zuletzt doch jeder Grund auf dem die Gewißheit einer Untersuchung beruht ein Princip heißt, die Untersuchung mag nun eigentliche Beweise oder bloße Deduktionen enthalten. Ein solches Princip enthielte z. B. der Satz: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände dieser Erfahrung, aus welchem erklärt wird, wie die synthetischen Grundsätze des Verstandes im Gemüthe zu Stande kommen, indem die reinen Verstandesbegriffe und die allgemeinen Schemate der Sinnlichkeit sich in unsrer Erfahrung wechselseitig bestimmen, z. B. jede Veränderung in derselben eine Wirkung und jede Wirkung eine Veränderung seyn muß. In der That ist auch der Satz, welcher in der Kritik der reinen Vernunft der oberste Grundsatz aller synthetischen Urtheile genannt wird, und durch welchen alle Grundsätze des reinen Verstandes abgeleitet werden, ein solches anthropologisches Princip und dasjenige was Kant einen transcendentalen Beweis eines Satzes nennt ist eigentlich nach strenglogischer Bedeutung gar kein Beweis, sondern nur eine Aufweisung desselben, welche zeigt, wie dieser Satz für die Vernunft und in der Vernunft entsteht; wie man wol sagen könnte, eine Deduktion desselben.

Transcendentale Erkenntniß wäre also eigentlich philosophisch-kritische Erkenntniß aus innerer Erfahrung; reine Erkenntniß a priori bedarf keines andern Nahmens, ihr Principien kann man immerhin transcendental nennen, nur wird dieser Begriff mit dem vorigen nicht zu verwechseln seyn.

Diese Zweudeutigkeit im Begriffe des transcendentalen hat auch an dem Widerspruch Theil, welcher zwischen der bekannten Kantischen Erklärung gegen Fichte und seiner Architektonik der reinen Vernunft statt finden möchte. Man könnte zwar sagen: transcendentale Kritik ist nicht das System der Philosophie, sondern nur die Propädevtik desselben, aber sie enthält Kants System wirklich. Wenn Kant also ehemals den erstern Satz behauptete und nun sagt, meine Kritik ist mein System und über sie hinaus braucht es keines andern mehr, so widerspricht er sich nicht, sondern das Wort System hat in beyden Stellen verschiedene Bedeutung. In der erstern Behauptung ist vom logischen System einer Wissenschaft die Rede; in so fern ist die Kritik kein System der Philosophie, aber sie enthält alle Vorbereitung desselben und es bedarf durchaus keiner Nachentdeckung um aus ihr das System aufzustellen. Außerdem nennen wir aber auch jeden subjektiven Zusammenhang gewisser Erkenntnisse, wo man mannigfaltige Erkenntnisse durch eine Hypothese erklärt oder wo Erkenntnisse so zusammengestellt werden, wie sie ihrer subjektiven Gültigkeit nach zusammenhängen, um ihrer Evidenz willen um ihren Ursprung aus der Vernunft zu zeigen u. s. w. ein System. So sagt man Wolfs, Leibnitzens, Kants System der Philosophie, welches darauf geht, wie jeder diese Wissenschaft behandelte. oder zu ihr zu gelangen suchte, wovon das erstere, objektive System der Philosophie, wie z. B. Wolf es aufzustellen versucht hat, als eine systematische Ableitung des besondern aus dem allgemeinen in apodiktischen Erkenntnissen, ganz verschieden ist. Allein näher zugesehen scheint Kant in der obigen Erklärung doch den sonst von ihm gemachten Unterschied zwischen Ontologie und Kritik der Vernunft durch das Wort Transcendentalphilosophie übersehen zu haben, indem Ontologie das System der philosophischen reinen Erkenntniß a priori, Kritik der Vernunft aber die anthropologische Grundlage desselben und Aufweisung seiner Grundsätze enthält, weswegen auch eine weitere Auseinandersetzung der Kategorien, die Tafel der Prädikabilien u. s. w. nicht in dieselbe gehört.

Reinhold.

Wenn ich hier von Reinholds Philosophie spreche, so habe ich es nur mit seiner ersten ursprünglichen philosophischen Selbstthätigkeit zu thun, das heißt mit seiner ehemaligen Elementarphilosophie, von welcher alle die Sprößlinge der Kantischen Philosophie die Richtung erhielten, deren Geschichte uns hier beschäftigt. Auf die neuesten Manifestationen der Manifestation seiner philosophischen Existenz ist noch weniger Rücksicht zu nehmen, da sie eben noch keine große Theilnahme erregt haben. Man könnte von Bardilis Philosophie sagen: der erste Paragraph seines Prius der Logik sagt aus, wer rechnet der denkt, und das ganze folgende Werk enthalte nur die fehlerhafte Inversion dieses Satzes in den, wer denkt der rechnet: Wo dann wol begreiflich seyn wird, daß, wenn man einmal von dem Axiom ausgehen will, alles Denken sey rechnen, aller Verstand und Vernunft im Himmel und auf Erden sey die unendliche Wiederhohlung einer Rechenmaschine in einer Rechenmaschine: man Veranlassung genug finden könne, allerley wunderbares und sonst ungewöhnliches zu behaupten.

Ich habe hier also nur die Idee der Elementarphilosophie zu entwickeln. Das Raisonnement, welches ihn bey Aufstellung derselben leitete, war folgendes, wie man es sowol in seiner Abhandlung über die Fundamente des philosophischen Wissens, als in seiner Theorie des Vorstellungsvermögens finden kann.

Kants transcendentale Kritik liefert uns eine sichere und beruhigende Entscheidung aller alten so oft wiederhohlten Streitfragen der Metaphysik, sie hat auf analytischem Wege den ganzen Inhalt dieser Wissenschaft durchforscht und diesen Weg bis zur Auffindung ihres obersten Grundsatzes fortgesetzt. Allein sie enthält demungeachtet noch manchen in ihr nicht erwiesenen und auch in ihr unweislichen Satz in sich; die in ihr angestellten Untersuchungen zeigen zwar einen obersten Vereinigungspunkt für die ganze Metaphysik der Natur, aber noch

nicht für Philosophie überhaupt. Wir müssen also noch einen Schritt auf dem analytischen Wege weiter thun, um alle Zweige der Philosophie durch einen obersten Grundsatz zu vereinigen und von diesem aus können wir alsdenn an die Aufstellung des Systems der Philosophie selbst auf synthetischem Wege gehen.

Er hoffte nemlich, daß das System der Philosophie, gemäß der Idee einer vollendeten systematischen Einheit auf einem einzigen obersten Grundsatz beruhen werde, der, wenn er einmal aufgefaßt worden, für sich selbst einleuchtend und über alle Mißverständnisse erhaben seyn soll und die Mittel, wie aus ihm nachher das System entwickelt werden müsse, schon bey sich führe.

Er sucht darauf die Vollendung der philosophischen Zergliederung und findet den obersten Vereinigungspunkt in dem Begriffe einer Vorstellung überhaupt, zeigt daraus, daß der verlangte Grundsatz eine Thatsache des Bewußtseyns, die allgemeinste Thatsache des Bewußtseyns und Vorstellens überhaupt seyn müsse und gelangt so zum Satz des Bewußtseyns, von welchem aus er denn wieder in rückgängiger Bewegung in der Theorie des Vorstellungsvermögens die Elementarphilosophie selbst aufzustellen anfängt, nach streng philosophischer Methode nothwendiger Erkenntnisse.

Nehmen wir hieraus nur den ersten Schluß: die Kritik enthält noch Sätze, welche in ihr keinesweges bewiesen sind und also im weitern System der Philosophie erst erwiesen werden müssen, so liegt darin die Forderung einer durchgängigen Erweislichkeit aller in der Kritik enthaltenen Sätze, welche nur bey Erkenntnissen a priori bis auf letzte Principien zurück statt finden kann, indem jeder Erfahrungssatz schon seine subjektive Gewißheit bey sich selbst führt. Es liegt also hierin deutlich die Annahme daß die Kritik Erkenntnisse a priori, und nicht, wie es wirklich der Fall ist, transcendentale Erkenntnisse aus innerer Erfahrung enthalte.

Es sind überhaupt zwey Merkmahle, wodurch sich transcendentale Kritik wesentlich vom System der Philosophie unterscheidet, erstlich, daß sie der regressiven (analytischen) Metho-

de folgt und was sich daraus ergibt, daß sie nicht Erkenntniß a priori, sondern nur die innere Wahrnehmung derselben enthält, folglich Wissenschaft aus innerer Erfahrung ist. Ihre Grundlage besteht also aus innern Erfahrungen und ist nicht von der Beschaffenheit, daß sie aus einem obersten Grundsatz könnte erwiesen werden. Allein dies zweyte Merkmahl übersah Reinhold, er nahm bloß an, Kritik unterscheide sich der analytischen Methode nach von der synthetischen Aufstellung des Systems, wie der analytische Beweis eines mathematischen Satzes, der von den Folgen ausgeht, von dem synthetischen, welcher ihn aus den Gründen ableitet, wo übrigens der Inhalt auf beyden Seiten der nemliche ist, nur die Ordnung der Sätze verschieden.

Demgemäß mußte er suchen die Abstraktionen der Philosophie bis zu ihren allgemeinsten Begriffen fortzuführen. Wie gelangt er aber zu diesem höchsten Punkt? In einer Zergliederung selbst liegt nichts, was ihr eine Gränze setzte, wird sind immer nicht gewiß ob nicht vielleicht eine noch weitere Zertheilung unsrer abgemeinsten Begriffe möglich seyn könnte. Indessen er fand bald einen Punkt bey dem er sich beruhigte, indem er aus allen Theilen, die ihm das Ganze der Philosophie auszumachen schienen, in den Begriffen ihrer Gegenstände den allgemeinsten Begriff des Gegenstandes der Philosophie überhaupt suchte und in dem Begriff der Vorstellung fand.

Aber eben hier ist ihm Fichte zuwider, welcher darin glaubte noch weiter als er gegangen zu seyn. In der That aber war schon Reinhold über das Ziel einer philosophischen Zergliederung hinaus. Denn hier ist der allgemeinste Begriff, der eines Dinges, wie es in der Ontologie betrachtet werden muß. Ein Ding ist aber Gegenstand irgend einer Erkenntniß, (wenn wir es sollen erkennen können) und heißt in so fern auch manchmal zum Unterschied von Dingen an sich, Vorstellung. Von diesem Begriffe der Vorstellung ging nun Reinhold weiter zu einer andern Bedeutung desselben Wortes, wo dieses etwas vom Gegenstande verschiedenes bezeichnet und gelangte dadurch

zum Begriff des Bewußtseyns, ohne zu bemerken, daß er nun in eine weit engere, der metaphysischen ganz heterogene Sphäre von Erkenntnissen getreten sey, indem er vom Begriff eines Gegenstandes überhaupt ausging, nun aber zu dem besondern Begriff eines bestimmten Gegenstandes der innern Wahrnehmung eines Bewußtseyn gelangte, weil er nicht durch wahre Zergliederung besondere Begriffe zu allgemeinen, sondern von einem besondern kritischanthropologischen Bedürfniß zu einem allgemeinern fortschritt; er sah wol, daß nicht jedes Vorgestellte sondern nur das in der Erkenntniß, ein Gegenstand heiße, übersah aber, daß dieser Unterschied nur anthropologisch die innere Erfahrung, aber gar nicht philosophisch die Erkenntniß a priori angehe, indem dieses Vorgestellte und seine Vorstellung doch wieder Gegenstand einer Erkenntniß werden kann. Eben weil er die transcendentale kritische mit der philosophischen Erkenntniß des Systems für gleichartig hielt, mußte er diesen Sprung übersehen, und sich durch eine solche verkehrte Ansichtsart der Vorstellungen verwirren, um auf dem synthetischen Wege des Systems auch alle der Kritik eigenthümlichen Unterscheidungen zu bekommen, welche einzig aus dem Gesichtspunkt der Anthropologie sich übersehen lassen. Er bedurfte z. B. nothwendig der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, da diese aber in allen eigentlich metaphisischen Zergliederungen nicht gefunden werden kann, so drängte ihn dies nothwendig zu Gegenständen der empirischen Anthropologie hinaus, welche er aber fälschlich noch für Vorstellungen a priori ansah.

So gelangte er dazu, daß er einen Theil der Anthropologie für Erkenntniß a priori hielt und ihn an die Spitze des Systems der Philosophie stellte. Er verwechselte gänzlich die Vorstellungen a priori selbst mit der Erkenntniß dieser Vorstellungen, den Inhalt letzterer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande, die transcendentale Erkenntniß mit der Erkenntniß a priori. Aus diesem Gesichtspunkte gab er denn auch seine Erklärung von Vorstellungen und Erkenntnissen a priori welche diese Verwechselung auf das bestimmteste zeigen. Indem

dem er nemlich Erkenntnisse a priori erklärt, als die Erkenntniß desjenigen, was im Gemüthe unabhängig von aller Erfahrung vorhanden ist, so verwechselt er die Erkenntniß, welche unabhängig von aller Bestätigung durch Erfahrung schlechthin gültig ist d. i. Erkenntniß a priori, mit der Erkenntniß desjenigen, was im Gemüthe vorhanden ist, unabhängig von allen Bestimmungen desselben durch einzelne Affektionen (in der Wahrnehmung,) welches letztere Erkenntniß aus innerer Erfahrung ist. (Man sehe die Bestimmung des Begriffs einer Vorstellung a priori in der Theorie des Vv.). Das a priori in der Benennung einer Erkenntniß a priori geht nemlich unmittelbar nicht auf das Subjekt, sondern auf den Gegenstand der Erkenntniß. Es wird dadurch gesagt, daß wir einen Gegenstand erkennen, ehe er uns in der Anschauung gegeben ist, vor aller Erfahrung über denselben. Eine solche Erkenntniß findet also unabhängig von allem veränderlichen in unsern Vorstellungen statt, und indem sie nicht auf einzelne Gegenstände gehen kann, weil der Gegenstand von dem sie gilt mir noch nicht gegeben ist, wie z. B. die Sätze der Geometrie von allen im Raume zu gebenden Gegenständen gelten, so kann sie auch nichts anders als allgemeine und nothwendige Sätze enthalten, und niemals die Erkenntniß einzeler im Gemüth vorhandener Vermögen seyn. Erst alsdenn läßt sich zeigen, daß ihre Möglichkeit im Gemüthe, (wenn wir die Erkenntnisse nemlich in innerer Erfahrung betrachten), nur statt finden kann, wiefern sie aus solchen Bestimmungen des Gemüthes entspringt, welche in unsrer innern Erfahrung nicht veränderlich sind, also aus Bedingungen, welche unabhängig von der Empfindung, vor der Affektion im Gemüthe vorhanden sind. Die Erkenntniß dieser Bedingungen gehört alsdenn allerdings zur transcendentalen Erkenntniß, aber nicht zur Erkenntniß a priori.

Auf diesem Wege weiter mußte Reinhold also einen Theil der Erfahrungsseelenlehre als Elementarphilosophie an die Spitze des Systems der Philosophie stellen und diese empirische Wissenschaft nach der Methode einer Wissenschaft a priori zu behandeln suchen. Dies hat ihn eigentlich in die Fehler verwickelt, welche Aenesidemus am weitläuftigsten rügt und wo die

Unzulänglichkeit und das nicht treffende seiner Beweise so deutlich vor Augen liegt, indem der gegebene empirische Stoff widerstrebt sich in die fremde Form schmiegen zu lassen. Jeder Hauptsatz war ihm durch die Erfahrung schon vorher gegeben, der Gang des Raisonnements bestimmte, woraus er bewiesen werden müsse, und so sollte denn durch Schlußketten a priori zusammengehängt werden, was in der That nur erfahrungsmäßig verbunden ist. Eben dies Mißverhältniß nöthigte ihn denn auch gar bald unter einem andern Nahmen doch wieder zur innern Erfahrung seine Zuflucht zu nehmen, indem er, so bald sein geglaubter Rationalismus ihn verläßt, sich auf das unmittelbare Bewußtseyn beruft, welches nichts anders als empirische innere Wahrnehmung ist.

Hieraus wird man denn auch einsehen, wie er dazu kam, eine Thatsache aus innerer Erfahrung, denn eine solche ist der Satz des Bewußtseyns, als obersten Grundsatz der Philosophie aufzuführen, da dieser vielmehr ein allgemeines Gesetz aus den allgemeinsten ontologischen Begriffen seyn müßte und wie der einer Wissenschaft a priori in ihren reinen Theilen gar nicht zukommende Nahme einer Theorie, welche die systematische Erklärung anderweit schon bekannter Thatsachen enthalten sollte, an die Spitze des Systems der Philosophie kommt. Zugleich kann man aber bemerken, daß die Idee einer Theorie des Vorstellungsvermögens, oder eine systematische Aufstellung desjenigen Theils der Anthropologie, welcher die Abhandlung der transcendentalen Gemüthsvermögen enthält, allerdings zur Aufklärung der Idee der Kritik viel beytragen und in die Natur der Principien der Metaphysik hellere Einsichten verschaffen würde: allein eine solche Wissenschaft mußte nicht nach der Methode der reinen Philosophie, sondern als empirische Wissenschaft behandelt werden. Sie mußte von der gemeinen innern Erfahrung und den Klassifikationen der Anthropologie ausgehen, die in derselben enthaltenen Erscheinungen auf ihre letzten Gründe zurückführen und so mit Enthüllung der Grundvermögen unsers Gemüths den Ursprung der Erkenntnisse a priori in denselben zeigen.

Es wird hieraus deutlich seyn, daß Reinhold nie eine richtige Idee von dem Wesen der Kritik hatte, indem er glaubte durch eine bloße veränderte Folge ihrer Sätze sie in das System der Philosophie zu verwandeln, und was das wichtigste ist, durch die Auffindung eines obersten Grundsatzes sie gleichsam überflüssig zu machen. Durch diese letztere Hoffnung aus einem obersten Grundsatze alle Wahrheit und Gewißheit unsrer Erkenntniß zu entwickeln, kehrte er denn zugleich wieder zum dogmatischen Rationalismus zurück, die Kritik mußte früher oder später für sein System nur zu einer lästigen Beschränkung werden. Uebrigens habe ich früher schon gezeigt, daß die Hoffnung das konstitutive höchste Princip des Wissens in einem Grundsatze darzustellen, eine logische Unmöglichkeit voraussetzt, und eine Verwechselung der logischen Form der Wissenschaft mit den Formen des Wissens selbst enthält. Die Idee der Elementarphilosophie ist also nichts anders als ein rationalistischer Versuch, welcher durch die Verwechselung der anthropologischen Kenntniß von der Organisation unsrer Vernunft mit den ursprünglichen Erkenntnissen dieser Vernunft selbst, die eigentlich in Philosophie und Mathematik enthalten seyn sollen, veranlaßt wurde.

Aenesidemus hat also in demjenigen vollkommen recht, worin er Reinholden angreift, und wir sehen zugleich den Grund, welcher Reinholden zu jenen Fehlern verleitete. Aber Aenesidemus geht noch weiter, er greift sogar die Kantische Kritik selbst im allgemeinen an. Dabey behaupte ich aber, daß er es nur mit dem von Reinhold mißverstandenen Kant, nicht aber mit der Idee der Kritik selbst zu thun habe. Der Punkt auf welchen hier alles ankommt, ist folgender: Die Untersuchungen der Kritik enthalten einen Kreis, welcher viel beygetragen haben mag, um den Reinholdischen Fehler zu veranlassen. Indem ich nemlich aus Voraussetzungen der innern Erfahrung die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt zeigen will, so setze ich zugleich schon voraus, daß sie möglich sey, indem ich auf innere Erfahrung baue, denn die innere Erfahrung als eine besondere Art der Erfahrung muß natürlich schon alles das enthalten, was zur Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt ge-

hört. Allein es kommt uns hier nicht darauf an zu zeigen, daß eine Erfahrung möglich ist, welches wir allerdings schon voraussetzen, sondern nur sie so, wie sie wirklich gegeben ist, zu untersuchen und zu zeigen, was für Bedingungen sie in sich enthält, ohne die sie nicht seyn könnte, was sie ist. Da zeigt sich denn, daß in derselben alle synthetischen Urtheile a priori aus denjenigen Bedingungen entspringen; welche sie möglich machen, und es ist hier wiederum eben so wenig unsere Absicht diese synthetischen Sätze a priori zu beweisen, sondern nur zu zeigen, was für Grundsätze a priori in unsrer Erfahrung vorhanden sind, und wie sie in derselben entspringen. Denn beweisen, durch Schlüsse ableiten, könnte man doch keine ersten Grundsätze, z. B. der Satz des Grundes wird freylich für unsre Erfahrung schon vorausgesetzt, es ist nicht die Idee einen obersten Grundsatz aus dem er etwa folgt, und auch nicht ihn selbst absolut zu beweisen, sondern nur ihn aufzuzeigen, wie er in unserm Gemüth enthalten ist, und wie er darin entspringt. Wir behaupten, daß selbst Hume ihn als nothwendig und allgemein voraussetzte, indem er seine Nothwendigkeit und Allgemeinheit bestritt. Denn alles Raisonnement der Philosophen kann ja nicht Principien erschaffen oder vernichten, sondern es ist nur innere Beobachtung, Wahrnehmung derselben im Gemüthe.

Hier ist also allerdings ein Kreis, der für die Kritik aber kein Kreis im schließen ist, wo sie nur deducirt, und nicht beweist, für den Reinholdianer aber eben ein Kreis im schließen wird, indem mit seiner Verkennung der wahren Natur kritischer Erkenntnisse, die Deduktion auch für einen wirklichen Beweis gelten muß. Aenesidemus hatte also vollkommen recht, ihn hierin anzugreifen, allein seine Einwendungen gelten nur Reinholden und nicht Kanten.

Durch diesen Streit mit Kant ist der Verfasser des Aenesidemus als kritischer Skeptiker berühmt geworden. Ich meine aber, daß er sich dieses Titels eigentlich wenig zu erfreuen habe. Gegen jedes einzelne rationalistische System kann es einen eignen Skepticismus geben, der gleiche Wichtigkeit mit diesem Systeme hat. Jeder Rationalismus braucht nemlich eine erste

Voraussetzung, von der er ableitet, welche in Rücksicht seiner selbst zufällig ist, und frey aufgestellt werden muß; diese wird sich also eben so leicht auch leugnen lassen, und eine solche Negation wird Princip eines diesem Rationalismus entgegenstehenden Skepticismus werden. Mit dem ersten Vorschlag des kritischen Verfahrens ist hingegen der Skepticismus zu einem bloßen Mittel herabgesunken auf elegante Weise von Philosophie mit zu sprechen, ohne daß man eben nöthig hätte viel davon zu wissen, oder sich viel darum zu mühen. Sehr lang kann es eben nicht mehr währen, bis er zu einer bloßen Lächerlichkeit wird. Der Kriticismus besteht in dem Vorschlag von der gemeinen Erfahrung selbst aus sich das Gebiet der Spekulation erst zu erringen, den gemeinen Verstandesgebrauch erst zum spekulativen zu erheben, ehe man sich des letztern bedient. Auf dem Gebiete des gemeinen Verstandesgebrauches sind wir ja aber alle einig, und seine Wahrheit, sie mag nun absoluter Schein oder Wahrheit oder was sonst seyn, gilt uns allen als empirische Wahrheit. Hier ist also Skepticismus gar nicht anzubringen, und somit ist durch den Kriticismus der Weg gezeigt, den jeder zur Spekulation selbst gehen kann; bloße Skepsis gegen einen einzelnen Versuch der Art ist sehr unbedeutend, da es eines jeden Sache wäre, wenn er sich damit beschäftigen will, einen bessern Weg anzuzeigen. Denn daß der Vorschlag des Kriticismus überhaupt thunlich sey, folgt unmittelbar daraus, daß wir ja nichts außer dieser gemeinen Erfahrung besitzen, woraus auch irgend eine unabhängige Spekulation gebildet werden könnte, und folglich irgend ein richtiges Resultat über Spekulation auf diesem Wege nothwendig erhalten werden muß. Meistentheils prahlt der Skepticismus nur mit der Kunst sich nicht überzeugen zu lassen, ohne zu bedenken, daß er diese mit jedem gemein hat, der nicht denken kann, oder nicht denken will, und daß an Thatsachen zu zweifeln, nur ein Beweis von Unwissenheit seyn kann. Kritik aber ist Erfahrungswissenschaft, und beruft sich nur auf Thatsachen der innern Erfahrung, welche jeder selbst nach beobachten oder berichtigen kann, wenn er die Mühe nicht scheut.

Fichte und Schelling.

Der Streit um Reinholds Elementarphilosophie ist eine längst abgemachte Sache, welche für sich wenig Interesse mehr haben könnte. Merkwürdig aber ist es, daß seine Ideen durchaus auch der Fichtischen Spekulation zu Grunde liegen, daß Fichte eigentlich nur die Reinholdischen Ideen weiter fortgebildet hat. Wir müssen Reinholden die Erfindung des kritischen Rationalismus (wie man seine Elementarphilosophie und die Wissenschaftslehre wol nennen könnte), vindiciren, welchen Fichte nur weiter ausgebildet hat. Das große Problem, welches diesen Bemühungen gemeinschaftlich zum Ziel gegeben war, ist die Auffindung eines obersten, allgenugsamen Grundsatzes des menschlichen Wissens und dieses ist es eben, was Reinhold zur Kantischen Kritik hinzugebracht hat. Reinhold ist also einigemal bey seinen Schülern in die Schule gegangen, vielleicht kehrt er zuletzt wieder zu seinem Lehrer zurück.

Fichte ist anfangs nur auf demselben Wege weiter fortgegangen, den Reinhold bezeichnet hatte; er folgte Reinholds Regeln und verwickelte sich noch tiefer in seine Fehler. Die Widersprüche und Einwendungen anderer Männer gegen die Reinholdischen Versuche die Grundlage der Kritik noch mehr zu sichern; führten ihn, wie er selbst sagt, in dieser Untersuchung noch weiter fort und er mußte natürlich bald auf den im Reinholdischen System von uns vorhin als ganz willkührlich bezeichneten Punkt kommen, wo er in seiner fälschlich für philosophisch gehaltenen Zergliederung bey dem Satze des Bewußtseyns am Ziele zu seyn glaubte. Fichte nimmt, wie aus unsern frühern Untersuchungen deutlich seyn wird, Reinholds Verfahren im Ganzen bis dahin als richtig an, setzt aber die Regression noch weiter fort und geht so von der Wirkung in der innern Erfahrung zur allgemeinen Ursach alles dessen, was innerlich wahrgenommen wird, zu dem Substrat aller innern Wahrnehmungen, vom Bewußtseyn zum Subjekt desselben,

zum Ich als Subjekt-Objekt und endlich zum reinen Ich; wo er dann wieder ein neues Ziel gefunden hat, welches ihm denn nachher aufs neue als Gränzpunkt von Schelling streitig gemacht worden ist. Indem Fichte aber diese einfachen Rückschritte im Gebiete der Anthropologie that, glaubte er in den schwierigsten Gegenden der Philosophie zu seyn. Es zeigen sich daher auch durch das ganze System Gegenstände dieser Anthropologie, welche aber immer nach einer philosophisch gemeinten Methode behandelt werden. Fichte verfährt ganz nach den Reinholdischen Ideen über System der Philosophie, er hätte aber im weitern Fortschrite doch wol bemerken müssen, daß er es mit nichts andern als einer verkünstelten empirischen Anthropologie zu thun habe; wenn nicht jene falschen Begriffe vom Vorstellen überhaupt und die Meinung, daß unsre Selbsterkenntniß erklärlicher sey als die durch äußere Anschauung (S. oben die Beurtheilung der Best. d. Menschen. B. 2.), ihn zu der Voraussetzung verleitet hätte, daß eine befriedigende Theorie des Erkenntnißvermögens aus bloßer Erfahrung unmöglich sey. Nun geht er aber ganz philosophisch zu Werke und da wird dann der gesuchte oberste Grundsatz eigentlich nichts anders als das Ich selbst, das Gemüth erscheint als ein Satz, indem er einen objektiven Zusammenhang von Ursach und Wirkung für einen subjektiven der Gültigkeit der Erkenntniß ansieht. Diese Verdrehung der Begriffe gibt denn die nichts besagende Formel Ich = Ich zum obersten Princip. Die Verwirrung zwischen philosophischen und anthropologischen Begriffen mußte hier noch weit größer werden als bey Reinhold, sie brachte die dunkle zweydeutige Sprache hervor, die sich so oft mit identischen oder gar widersprechenden Sätzen zu thun macht, in denen nicht der Buchstabe, sondern der Geist gilt, weil er durchaus die Art der Erkenntnisse verkannte, mit denen er es eigentlich zu thun hat.

So entstand die erste Idee der Wissenschaftslehre. In ihrer weitern Ausbildung fangen die entgegengesetzten Elemente derselben, Kritik und Dogmatischer Rationalismus an, sich immer mehr zu trennen, und wenn gleich im allgemeinen in

Fichtes Idee von der Wissenschaftslehre immer mehr die Kritik die Oberhand behält, wie sich oben zeigte, so dringt doch in der Ausbildung selbst der Dogmatismus immer weiter vor, indem der gesuchte oberste Grundsatz, welcher bey Reinhold unbestimmter nur auf Philosophie bezogen wurde, hier bestimmt als Princip alles menschlichen Wissens angegeben und indem das Reinholdische unmittelbare Bewußtseyn nach und nach in intellektuelle Anschauung umgeschaffen wird. Auf diese Weise wird denn endlich das Fichtische System zu einem eigentlichen durch Kriticismus und empirische Anthropologie beschränkten Rationalismus, man könnte es einen durch die Kritik gebannten und seiner freyen Bewegung beraubten Leibnitzianismus nennen.

Schelling endlich hat, wie wir oben gesehen haben, durch die vollendete Ausbildung der Idee der intellektuellen Anschauung diesen Rationalismus ganz von seinem empirischen kritischen Antheil befreyt. Man könnte sein System einerseits als die Vollendung der ursprünglichen Reinholdischen Idee ansehen, indem er den anthropologischen Theil derselben ganz mit seiner höchsten Spekulation vereinigte in der Idee der absoluten Vernunft. Sein höchster Gegensatz von Subjekt und Objekt und die Art, wie er zur intellektuellen Anschauung gelangt beziehen sich nemlich noch immer auf jene verkannte innere Erfahrung. Allein auf der andern Seite reißt er sich ganz von dieser Verwandschaft los, sobald er sich von der Verwechselung der logischen Form mit der Form des Wissens befreyt und die intellektuelle Anschauung in einen vollendeten Gegensatz mit der Reflexion überhaupt bringt. Schellings System ist also wieder reiner Dogmatismus, in demselben ist der Rückgang vom Kriticismus, welchen Reinhold anfing, ganz vollendet worden. Schellings System stellt sich also als ein nach unsren Fortschritten in den Naturwissenschaften erweiterter Leibnitzianismus und zugleich als ein durch alle Resultate der Kritik bereicherter Spinozismus, der Kantischen Kritik gerade gegen über. Der allgemeinste Gegensatz zwischen diesen beyden wird in der Methode liegen. Schelling geht immer

von der Einheit zum Mannigfaltigen, Kant vom Mannigfaltigen zur Einheit. Dieser Gegensatz zeigt sich vorzüglich in dem, was auf Schellings Seite über Reflexion und intellektuelle Anschauung behauptet wird und in der Art wie beyde abstrahiren. Diese beyden Gegenstände will ich im folgenden näher betrachten.

Zweyter Abschnitt.

Die unmittelbare Erkenntniß der Vernunft oder Reflexion und intellektuelle Anschauung.

Es wird als bekannt vorausgesetzt, daß unter Reflexion die Erkenntnißart nach den Formen der logischen Vorstellungsart verstanden werde, daß diese Formen durch Begriff, Urtheil und Schluß zur systematischen Form der Wissenschaft führen, und wie dies zu geschehen pflege. Die Reflexion dient uns also, um uns mittelbar durch das Einzelne des allgemeinen und nothwendigen bewußt zu werden. Es soll der Reflexion ein unmittelbares Bewußtseyn der Erkenntniß der Einheit und Nothwendigkeit als intellektuelle Anschauung entgegengesetzt werden.

Erste Aufgabe.

Die idealistische intellektuelle Anschauung des subjektiven

Subjekt = Objektes

Ich = Ich

rein vorzustellen.

Auflösung. Man nehme irgend einen einzelnen Zustand seines empirischen Bewußtseyns, lasse aus diesem alle Mannigfaltigkeit der vorgestellten Objekte fallen und reflekti-

re einzig auf das darin enthaltene Selbstbewustseyn. Dieses Selbstbewustseyn wird sich als das Bewustseyn des Ich zeigen, welches auf eine bestimmte einzelne Weise thätig ist. Man lasse auch diese Thätigkeit fallen, und reflektire nur auf das in allen Selbstbewustseyn gleiche: Ich bin. In diesem Ich bin wird man das Seyn desjenigen vorstellen, was sich selbst Objekt wird, Objekt und Subjekt zugleich ist; es wird das Bewustseyn bedeuten, in welchem Objekt und Subjekt identisch, Objekt = Subjekt ist. Man lasse endlich in diesem Bewustseyn, Ich bin, die Individualität des Denkenden fallen, und reflektire nur auf die Identität des Subjektes und Objektes in demselben, so wird man sich des reinen Ich, des Ich = Ich unmittelbar bewust seyn.

Anmerkung. Durch die Auflösung dieser Aufgabe kommt man zu keiner reinen intellektuellen Anschauung man befreyt sich nicht ganz von der Reflexion. Es wird dadurch freylich ein Subjekt = Objekt, aber nicht eigentlich Objekt = Subjekt vorgestellt, denn in der ersten angegebenen Abstraktion wird das Objekt als Ich und Nicht-Ich getrennt vorgestellt, und man läßt in derselben nicht etwa die Differenz des Ich und Nicht-Ich, sondern nur das Nicht-Ich fallen. Das zurückbehaltene Ich ist also nur Theil einer nicht aufgehobenen Entgegensetzung, das Objekt wird nur zum Theil dem Subjekt gleichgesetzt, und die Vorstellung des Ich bleibt noch durch die Reflexion bedingt. Unter dieser Beschränkung entsteht denn aus der letzten Abstraktion von der Individualität des Denkenden nichts anders als der allgemeine Begriff eines Ich überhaupt, nichts anders, als der Allgemeinbegriff der Vernunft, welcher ein bloßes Eigenthum der Reflexion ist Die Anschauung im Selbstbewustseyn fällt hier schon durch die bloße Abstraktion von meiner einzelnen Thätigkeit weg, und es bleibt nur ein unbestimmtes Gefühl in dem leeren Bewustseyn, Ich bin, übrig, wiefern dies von jeder einzelnen Anschauung meiner Thätigkeit losgetrennt wird. Endlich aber dadurch, daß ich in diesem: Ich bin, auch noch von meiner Individualität absehe, erhalte ich bloß einen problematischen Begriff für die Reflexion.

Zweyte Aufgabe.

Die naturphilosophische intellektuelle Anschauung des objektiven Subjekt = Objektes Natur = Subjekt rein vorzustellen.

Auflösung. Die Vorstellung der Natur als eines Subjektes ist für sich gar keine intellektuelle Anschauung, sondern ein bloßes Werk der Reflexion, indem ich für die Reflexion nur in der Natur die Thätigkeit als das ursprüngliche bestimme. Durch diese Aufgabe soll nur die Einseitigkeit der vorigen aufgehoben, der ihn entgegengesetzte Pol dargestellt werden. Dieses geschieht durch die Aufhebung aller Differenz im Objekte für die intellektuelle Anschauung auf folgende Weise. Man lasse in dem Bewußtseyn des Daseyns der Dinge alle Differenz der mannigfaltigen Objekte fallen, so wird das bloße Bewußtseyn: Etwas ist, zurückbleiben. Ist die Abstraktion aber vollständig, so kann nichts außer diesem Etwas seyn, es wird also damit vorgestellt: Alles ist. Indem aber hier das Seyn von allem unter demselben Gesetze, daß alles ist, begriffen wird, so wird dadurch auch das Seyn in allem als das gleiche Seyn bestimmt. Also: Alles ist dem Seyn nach identisch, Alles ist Eins.

Anmerkung. Dasjenige, was durch diese Auflösung vorgestellt wird, soll nur mit der vorigen Aufgabe zusammen ein Ganzes ausmachen, wenn hier die absolute Identität der Natur als des Objektiven, und somit Subjektivität derselben vorgestellt wird, so wird darin doch der Gegensatz des Subjektes und Objektes selbst gar nicht einmal angetastet, wie viel weniger aufgehoben, denn man betrachtet hier die Natur nur als das Objektive, welches vorgestellt wird, ohne auf das Vorstellende Rücksicht zu nehmen, die Subjektivität der Natur bedeutet hier nur ihre absolute Einheit.

Aber selbst die Vorstellung: Alles ist dem Seyn nach identisch, Alles ist Eins, wird hier nur für die Reflexion erhalten, und nicht für eine absolute Anschauung. Wenn ich sage: Alles ist Eins, oder wenn ich überhaupt nur etwas schlechthin setze, z. B. den Satz A ist A schlechthin aussprechen kann): so behaupte ich damit allerdings das gleiche Seyn in Allem, aber dieses Seyn ist nur als ein Begriff für die Reflexion bestimmt, und nicht schlechthin für die Anschauung. Der Unterschied der analytischen und synthetischen Einheit wird dadurch nicht aufgehoben, es werden nicht beyde zur absoluten Einheit vereinigt. Alles ist Eins, bedeutet also nur entweder Alles ist Einerley, identisch, welches bloß eine Vergleichung von allem mit jedem für die Reflexion möglich macht, oder Alles ist verbunden, Alles ist in Einem (dem Universum), welches wieder die Reflexion nicht aufhebt, indem hier das Mannigfaltige stehen bleibt, und die Differenz nicht vernichtet wird. Einheit und Mannigfaltigkeit stehen sich nicht entgegen wie Position und Negation, oder wie A und Nicht A, sondern es gibt eine synthetische Einheit, als Einheit des Mannigfaltigen, welche Verbindung heißt. Wenn also an sich die Negation der Mannigfaltigkeit gefordert wird, so wird damit nicht die Einheit (der Einheit mit dem Gegensatze) gesetzt, sondern vielmehr die Negation des Gegensatzes und der Einheit. Negation ist aber nur eine Form der Reflexion.

Dritte Aufgabe.

Die intellektuelle Anschauung der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, die intellektuelle Anschauung der absoluten Identität rein vorzustellen.

Auflösung. Es soll die Indifferenz desjenigen vorgestellt werden, was durch die beyden vorhergehenden Aufgaben vorgestellt wurde. Durch die zweyte Aufgabe wurde die Identität alles Seyns vorgestellt, mit dieser ist nun zugleich auch

nothwendig Identität des Wissens gesetzt. Einheit in allem Seyn, und Einheit der Wahrheit in allem Wissen sind hier nothwendig beysammen, aber die Differenz des Wissens und Seyns ist stehen geblieben. In der ersten Aufgabe wurde Identität des Subjektes mit dem Objekte, Identität des Wissenden und Gewußten, Identität des Wissens und Seyns vorgestellt, aber unter der Voraussetzung einer Trennung des Wissenden und Nicht-Wissenden im Objekte. Hier soll also eine gänzliche Identität zwischen Subjekt und Objekt vorgestellt werden, wodurch allgemein Subjekt = Objekt und Objekt = Subjekt wird; zu der absoluten Identität des Wissenden für sich, und zu der absoluten Identität des Seyenden für sich soll absolute Identität des Wissenden mit dem Seyenden hinzukommen, als absolute Vernunft oder als Identität der Identität. Hierdurch entsteht die reine Vorstellung des Absoluten als reiner absoluter Identität in der totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven.

Anmerkung. Die reine intellektuelle Anschauung muß die unmittelbare Erkenntniß des absoluten seyn als einer freien nothwendigen Einheit. Diese Auflösung ist also einmal in Rücksicht der intellektuellen Anschauung darin willkührlich, daß man von den Bedingungen der ersten zwey Aufgaben ausgeht, daß man gerade den Unterschied des Subjektes und Objektes beym Erkennen zu Grunde legt, denn in Rücksicht des Absoluten ist so gut das Erkennen als jedes andere accidentelle Seyn (z. B. das in Bewegung Seyn) nur etwas zufälliges.

Auf der andern Seite aber kann es nicht einmal vollkommen gelingen bis zur totalen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven durchzudringen, indem in der Forderung einer Anschauung des Absoluten schon dieser Gegensatz beybehalten wird, denn zu jeder Anschauung gehört doch wieder Subjekt und Objekt. Daher auch in Schellings Darstellung dieser intellektuellen Anschauung sich unmittelbar wieder eine Selbsterkenntniß der absoluten Identität zeigt. Mit dieser Selbsterkenntniß haben wir aber schon wieder die Reinheit des Absoluten verlassen und dadurch ist die gegebene Auflösung für ihre Aufgabe selbst nicht befriedigend. (Wenigstens sollte Schelling

nie von einer Selbsterkenntniß der absoluten Identität sprechen, da er im System des transcendentalen Idealismus bewiesen hat, daß jedes Selbstbewußtseyn nur durch entgegengesetzte Thätigkeiten in demselben und zwar nur durch Entgegensetzen von Objekten gegen das Ich möglich sey, welches doch von der absoluten Identität nicht gelten kann). Wir kommen hierdurch eigentlich nur zu der Idee einer Vernunft, welche ohne Reflexion durch bloße Anschauung erkennt und deren ganze Erkenntniß Selbstanschauung wäre. In einer solchen Idee aber wird das Absolute selbst nicht rein vorgestellt, denn wir lassen in derselben im Gegensatze der Ausdehnung und des Gedankens willkührlich den einen Theil fallen, um den andern zu behalten, anstatt uns zur Indifferenz von beyden zu erheben.

Eine andere Auflösung der gegebenen Aufgabe ist bisher noch nicht versucht worden, und sie würde auch gleich vergeblich seyn. Wie soll eine Anschauung des absoluten möglich seyn, da angeschaut werden, und überhaupt positiv erkannt werden schon eine Eigenschaft ist, die dem Absoluten nicht zukommen kann?

An sich kann keine absolute Einheit seyn, und an sich kann nichts ausgesprochen werden; dies beydes findet nur mit der beschränkten Reflexion zugleich statt. Nicht absolute Einheit im Gegensatze der Differenz, sondern weder Einheit noch Mannigfaltigkeit kann dem Absoluten an sich zugeschrieben werden, ja es ist überhaupt nicht möglich es positiv auszusprechen, indem bey alle diesen schon Beschränkung ist.

Das ursprüngliche Bewußtseyn des Seyns an sich entzieht sich unsern Blicken, wenn wir es ohne Reflexion in unsrer bloßen Anschauung durch Verallgemeinerung derselben suchen wollen, wie hier geschehen sollte, denn unsre Vernunft ist an die Erregung durch den Sinn gebunden, diese aber an das Einzelne. Wollen wir also die Vereinzelung aus unsrer Erkenntniß fallen lassen, so behalten wir nur eine leere Form ohne Gehalt, Ideen ohne Gegenstand. (Es ist kein ontologischer Beweis für das Daseyn des höchsten Wesens möglich, denn durch den Begriff und die bloße Form der Vernunft ist

gar keine Realität in unsrer Erkenntniß; es ist kein kosmologischer Beweis desselben möglich, denn keine einzelne Realität führt zur ewigen). Das einzige Vermögen unsrer Vernunft, wodurch sie dieses Bewußtseyn fassen und in sich selbst die Schranken des Endlichen vernichten kann, ist das Vermögen der Negation d. h. der freye Gebrauch der Reflexion, wodurch die Aufhebung der Schranken selbst gedacht und damit das Bewußtseyn der absoluten Realität vorgestellt wird, welches selbst in unsrer Vernunft ohne die sinnliche Erregung nicht wäre, aber nur durch Negation der Schranken dieser Erregung zu ihr hinzukommt. — Es gibt an das Ewige nur Glauben, d. h. ein durchaus reflektirtes Führwahrhalten, aber kein Wissen um dasselbe durch Anschauung.

Wir sehen, daß wir durch intellektuelle Anschauung den Zweck nicht erreichen, an die Stelle der Einheit und Nothwendigkeit, welche durch Reflexion nur mittelbar in unsre Erkenntniß kommt, eine unmittelbare Erkenntniß derselben zu setzen.

Was soll uns aber überhaupt die intellektuelle Anschauung und wie ist sie in die neuere Philosophie gekommen?

Kant nahm es noch als eine unbestrittene Wahrheit an, deren Beweis er eben nicht ausführlich zu machen nöthig habe, daß es für unsre Vernunft keine absolute Anschauung gebe, sondern, daß alle ihre Anschauung sinnlich sey. Aber er wußte auch noch dieser sinnlichen Anschauung und der Erfahrung sich hinlänglich für seine Zwecke zu bedienen. Hingegen sobald Reinhold das Princip der Ableitung alles unsers Wissens von einem obersten Grundsatze aufstellte, so fiel er wieder, gleich dem gewöhnlichen Rationalismus, ganz in die Gewalt der Logik und der Begriffe, diese aber waren für das Kritische, was er doch beherrschen wollte, durchaus leer, er mußte also sehr bald zu dem unmittelbaren innern Bewußtseyn seine Zuflucht nehmen, dessen empirische Natur er ignorirte. Die weitere Bearbeitung bey Fichte kam nun auch immer wieder auf diesen Punkt zurück und zwang ihn nach und nach zu dem verzweifelten Entschluß dieses unmittelbare Bewußtseyn, die sinnliche innere Anschauung, als eine intellektuelle An-

schau-

schauung zu vertheidigen, um sich darin zu rechtfertigen, daß sie den Quell allgemeiner und nothwendiger Erkenntnisse abgeben solle. Denn ihm war die anthropologische Erkenntniß mit der philosophischen Eins, ihre Quelle, die innere Erfahrung mußte also auch gleiche Nothwendigkeit der Erkenntniß haben, wie die Philosophie. Außerdem aber lag das Princip des Rationalismus, die Ableitung alles Wissens aus Einem Princip seiner Spekulation zu Grunde. Nun haben wir oben gezeigt, daß der vollendete Rationalismus ebenfalls zur Voraussetzung einer intellektuellen Anschauung seiner ursprünglichen Einheit und Nothwendigkeit getrieben werde. Das Grundbewußtseyn der Einheit, die Einheit des Selbstbewußtseyns, von der alle Reflexion ausgeht, machte also bey Fichte gleichfalls Ansprüche auf Anschaulichkeit, welche ebenfalls nur durch intellektuelle Anschauung befriedigt werden konnten. Diese beyden Forderungen, die der innern Anschauung und die des ursprünglichen Bewußtseyns der Einheit (der ursprünglichen Formalen Appreception) trafen sich nun im reinen Selbstbewußtseyn, welches das Bewußtseyn jener Einheit immer begleitet und zugleich die Form aller innern Anschauung ist. Daher erscheint denn das reine Selbstbewußtseyn in Fichtes Philosophie als die intellektuelle Anschauung in ihrer höchsten Abgezogenheit, gleichsam als der Mittelpunkt derselben.

Schelling hingegen ließ zuletzt den anthropologischen Theil dieser Grundlage des Systems fallen und bildete es zum reinen Rationalismus aus, ihm blieb daher nur das Grundbewußtseyn der Einheit stehen und dieses sollte als intellektuelle Anschauung geltend gemacht werden. Daher bey ihm die bloße intellektuelle Anschauung der absoluten Identität. Allein in dieser Abgezogenheit konnte ihm das Princip doch nicht hinlänglich seyn für die Anwendung, es mußte doch irgend eine Gestalt annehmen, in der es productirend werden, sich in Mannigfaltigkeit ausbreiten konnte. Dies geschieht dann auch durch ein Vermögen, welches er (Neue Zeitschr. f. spek. Phys. B. 1. H. 1.) charakterisirt, als das Vermögen das allgemeine im besondern aufzufassen. Was hiermit eigentlich gesagt sey, wird durch die folgende Abhandlung deutlich werden.

Die höchste Aufgabe für die freye Spekulation ist den Grund der Realität aller unsrer Erkenntnisse anzugeben. Diese Aufgabe fällt mit der zusammen, den Quell der Einheit und Nothwendigkeit in unsrer Erkenntniß aufzufinden. Es wird nämlich in der Erfahrung offenbar der Inhalt der Erkenntniß nur durch vorübergehende sinnliche Anschauung gegeben, zu dieser kommt aber die Reflexion nur als eine mittelbare Erkenntniß hinzu, durch welche wir uns nur dessen wieder bewußt werden, was sonst schon in unsrer Erkenntniß ist und deren eigne Formen für sich durchaus leer sind. Wo liegt nun also der unmittelbare Quell dieser Einheit und Nothwendigkeit?

Die Freunde der Spekulation, die Rationalisten unter den Philosophen, oder vielmehr alle Philosophen, machten immer wiederhohlte Versuche diese Aufgabe zu lösen, aber jeder löste sie nur für sich, oder noch einige wenige um sich her, keine Erklärung wollte allgemein einleuchten. Dies erzeugte denn Feinde aller Spekulation, welche als Skeptiker lieber jenen Quell der Erkenntniß ganz abzuleugnen versuchten, aber bey weiterer Aufklärung der Sache immer dadurch abgewiesen wurden, daß denn doch wirklich durch die Reflexion Einheit und Nothwendigkeit in die gemeine Erfahrung komme, die Frage also nur seyn könne, woher diese eigentlich stammt.

Der neueste Versuch zur Lösung dieser Aufgabe ist dann der, welchen Fichte und Schelling gemacht haben durch die intellektuelle Anschauung.

Zwischen der sinnlichen Anschauung und der Reflexion gleichsam mitten inne liegt die mathematische Anschauung der produktiven Einbildungskraft, welche das formelle Wesen und die Nothwendigkeit mit den Formen der Reflexion, die Anschaulichkeit aber mit der sinnlichen Erkenntniß gemein hat. Auf die Analogie mit dieser Anschauung stützen sich Fichte und Schelling vorzüglich, um ihre absolute Anschauung der Einheit faßlich zu machen. Sie haben dabey aber nicht bedacht, daß jene mathematische Anschauung für sich eine bloße leere Form ist und daß selbst die positiven Bestimmungen dieser Form ihr nur durch den gegebenen zufälligen Stoff angebildet werden. Schelling ist allerdings in der höchsten Abstraktion in Rücksicht der Einheit und Nothwendigkeit bis zu dem Grundbe-

wußtseyn der Einheit, welches aller Reflexion die Regel gibt, dem reinen Ist im Urtheile, durchgedrungen, aber nur seine rationalistische Ansicht der Sache bringt ihn dazu, dieses durchaus formale und für sich leere Bewußtseyn der Einheit und Nothwendigkeit zugleich für ein Bewußtseyn des Inbegriffs aller Realität, und für eine Anschauung zu halten.

Wie entscheidet nun die Kritik in Rücksicht jener höchsten Aufgabe? Es ist bekannt genug, daß die ursprüngliche transcendentale Apperception der Quell aller Einheit und Nothwendigkeit in der Kantischen Kritik seyn soll, aber eben so bekannt ist es auch, daß er mit dieser transcendentalen Apperception seinen meisten Schülern etwas sehr unverständliches gesagt hat. Ich stelle dieselbe Sache von einer andern Seite vor.

Nicht genug, daß die Vernunft erkennt und weiß, sie will sich auch ihres Erkennens und Wissens wieder bewußt werden, sie will ihr Erkennen und Wissen aussprechen. In diesem Wiederbewußtseyn ihrer Erkenntnisse ist sie aber an die Zeit gebunden, sie nimmt nur das vorübergehende und veränderliche in ihrem Wissen wieder wahr. Es kommt der Vernunft ein innerer Sinn zu und das Wiederbewußtseyn ihrer Erkenntnisse, so wie alle ihre Zustände und Thätigkeiten ist sinnliche Anschauung als empirische Bestimmung des Selbstbewußtseyns. Also nur des vorübergehenden und veränderlichen im Erkennen wird die Vernunft sich unmittelbar bewußt, indem sie es innerlich wahrnimmt; dieses Erkennen heißt daher Anschauung und alle unsere Anschauung ist sinnlich. Zu dieser innern Anschauung kommt die willkührliche Thätigkeit des Verstandes hinzu, wodurch sie der willkührlichen Aufmerksamkeit unterworfen wird, mit dieser fängt die Reflexion an, indem wir vergleichen und unterscheiden. Die Reflexion ist für sich nur das Mittel, um uns unsrer Erkenntnisse vollständig bewußt zu werden; um aus der einzelnen innern Wahrnehmung ein vollständiges Ganzes der innern Erfahrung zu machen; um die Erkenntniß der Vernunft, so wie sie ihr unmittelbar zukommt, anstatt der bloßen Veränderungen derselben, die in der Anschauung sich zeigen, ihr zum Bewußtseyn zu bringen. Dieser unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft werden wir uns

also nur mittelbar durch die Reflexion bewußt und alles dasjenige, was, wenn es gleich nicht in der Reflexion selbst liegt, doch durch dieselbe zu unsrer Erkenntniß hinzukommt, muß aus dieser unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft sich herschreiben. Was aber durch die Reflexion zu unserer Erkenntniß hinzukommt, ist ursprünglich nichts anders als eben jene gesuchte Einheit und Nothwendigkeit.

Es liegt also die Erkenntniß als Thätigkeit der Vernunft eigentlich als eine für sich unaussprechliche unmittelbare Erkenntniß der Vernuft in derselben, welche erst ausgesprochen werden kann, indem die Vernunft durch die innere Anschauung und die Reflexion gleichsam aus sich selbst heraustritt und sich selbst, oder gar anderer Vernunft außer ihr, Objekt wird.

Die ursprüngliche Einheit und Nothwendigkeit ist also nichts anders als die aus dem Wesen der Vernunft selbst fließende Form der Erkenntniß, so wie diese unmittelbar, aber auf unaussprechliche Weise, der Vernunft zukommt. Das Wissen um unser Wissen ist daher nur durch innere Anschauung, die sinnlich ist, und durch Reflexion in Verbindung möglich. Das Bewußtseyn der Einheit und Nothwendigkeit ist ursprünglich in der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft und liegt dadurch der Reflexion sowol, als der mathematischen Anschauung, zu Grunde, als eine ursprüngliche formale Apperception, welche für sich völlig leer ist, und nur durch die einzelne Anschauung ihren Inhalt bekommt. Eine intellektuelle Anschauung ist gar nicht in unsrer Erkenntniß, denn sie widerspricht dem Wesen einer endlichen Vernunft. Die Berufung auf dieselbe ist aber nur durch ein Mißverständniß oder vielmehr durch die Unkunde dessen, was Reflexion ist, und durch die Unbekanntschaft mit der unmittelbaren Erkenntniß der Vernunft entstanden. Sie wird aufgegeben werden, sobald jenes wahre Princip der Einheit und Nothwendigkeit und die eigentliche Beschaffenheit der Reflexion mit hinlänglicher Evidenz aufgestellt worden.

Geben wir aber die intellektuelle Anschauung auf, so sind wir auch in Rücksicht der Erkenntniß des Seyns an sich, in Rücksicht der Erkenntniß des Absoluten als der unmittelbar

sten Erkenntniß der Vernunft ganz von der Reflexion abhängig; diese Erkenntniß kann gar nicht von der Anschauung positiv abgeleitet werden, sondern sie muß durchaus reflektirt seyn. Deswegen kann sie nicht Wissen genannt werden, sondern sie ist reiner Vernunftglaube. Dieser Glaube wird die Ueberzeugung von dem Seyn der Realität, so wie sie für reine Vernunft bestimmt ist, seyn, aber nur durch Ideen der Negation der Schranken von aller endlichen Realität der Anschauung zum Bewußtseyn kommen können.

Dieser Glaube erschien zuerst klar gedacht in der christlichen Dogmatik; mit Deutlichkeit aber in der Philosophie wol zuerst, wenn nicht bey Leibnitz, bey Jakobi. Wenigstens nahmen ihn Jakobi, Kant und nach ihnen Fichte in ihre Spekulation auf. Aber größtentheils ist diese Art des Fürwahrhaltens noch ganz falsch verstanden worden. Man sah wol ein, daß dieser Glaube ein durchaus reflektirtes Fürwahrhalten sey, schloß aber daraus vorschnell, es müsse durch die Reflexion selbst producirt werden. Nun ist das thätige Princip in der Reflexion der Wille, nämlich die willkührliche Thätigkeit des Verstandes, man erhielt also auf diese Weise eine widersinnige Art des Fürwahrhalten, eine aus psychologischen Gründen unmögliche Ueberzeugung, welche davon abhängt, ob ich überzeugt seyn will, und die sogar Gewissenssache wird. Diesen Fehler machten Jakobi und Fichte bestimmt und Kant drückt sich wenigstens oft so unbestimmt aus, das man ihm denselben auch Schuld geben kann.

Jakobi sah, daß mit Schlußketten keine Gewißheit eingefangen werden könne, die nicht schon in den Prämissen liegt, zugleich aber auch, daß wir mit der bloßen sinnlichen Anschauung zu gar keiner Nothwendigkeit gelangen können, die denn doch wirklich in unsrer Erkenntniß behauptet wird. Er schloß also im allgemeinen, es müsse noch eine andere unmittelbare Gewißheit vorhanden seyn, welche uns zu einem ersten Vorausgesetzten der Nothwendigkeit führe; er unterschied aber in Rücksicht dieser Erkenntnißart eben nicht weiter und nannte sie im allgemeinen Glaube. Diese Unbestimmtheit mußte seinen Glauben ganz in die Gewalt der Willkühr geben; er lieferte

ihm lauter Offenbarungen, durch die wol auch zufällig ein mal, wenn man es gerade will, irgend eine historische Erkenntniß mit Apodikticität und Allgemeinheit von außen in die Vernunft hineinfallen kann.

Fichte machte es noch schlimmer. In der Bestimmung des Menschen wirft er erstlich gerade zu alles Wissen von sich und greifft dann mit freyem Entschlusse willkührlich nach dem Glauben, ohne zu bedenken, daß dadurch nicht Freyheit, sondern Gesetzlosigkeit des Führwahrhaltens d. h. Aufhebung aller Gewißheit herbeygeführt werden würde.

Kant führt seinen Vernunftglauben am bestimmtesten durch den Schluß auf: Was ich soll, das muß auch möglich seyn; nun ist es aber nicht möglich ohne Unsterblichkeit der Seele und Daseyn Gottes, also glaube ich an diese. Dieser Schluß ist für die Reflexion vollkommen richtig; wäre das, was ich soll unmöglich, so wäre mein Sollen ein unstatthafter Begriff, ich sollte alsdann gar nicht. Diese Reflexion geht von dem Bewußtseyn, daß ich soll, aus und sucht höhere Bedingungen auf, unter denen dieses Bewußtseyn steht; sie gehört also nicht in das System dieser Erkenntnisse, wo von den höchsten Bedingungen abgeleitet wird, sondern nur für denjenigen, der sich erst vorläufig kritisch über dieses System orientiren will. Wird jener Schluß hingegen für einen eigentlichen Beweis der Unsterblichkeit der Seele und des Daseyns Gottes gehalten, so daß diese Ueberzeugungen durch diese Reflexion hervorgebracht und nicht nur als in mir vorhanden aufgewiesen werden sollen, so entsteht wieder die falsche Vorstellung eines willkührlichen Fürwahrhaltens mit Nothwendigkeit, z. B. ich glaube es sey ein Gott, weil ich gern wollte, daß einer sey.

Der Wahrheit nach wird gar keine Gewißheit durch die Reflexion selbst producirt außer der Materie in den logischen Grundsätzen, aber sehr viele Gewißheit und zwar alle, die mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit verbunden ist, kommt uns erst durch Reflexion zum Bewußtseyn. So ist denn auch der reine Vernunftglaube eine unmittelbare ursprüngliche Erkenntniß der Vernunft, deren wir uns aber nur durch Reflexion bewußt werden.

Dritter Abschnitt.

Die Aristotelische und Platonische Abstraktion, oder Kant und Schelling.

Bete und arbeite war der Wahlspruch unsrer Vorfahren, welche mehr Resignation hatten, als wir. Der unsrige ist es schon seit geraumer Zeit nicht mehr. Anfangs kam das Beten außer Ansehen, man hielt aber desto mehr auf das Arbeiten, neuerdings fängt man wieder an, nicht ohne Erfolg, dem Beten wieder aufzuhelfen, wobey das protestantische Arbeiten zurückgesetzt wird. (Daß so viel möglich gearbeitet und so wenig als möglich verzehrt werde ist das Interesse des allgemeinen, hingegen so viel als möglich zu verzehren und so wenig als möglich zu arbeiten das Interesse des Einzelnen. Es ist also sehr unpolitisch dem Arbeiten im eigentlichen Sinne des Wortes den herkömmlichen Werth zu nehmen, denn das Auskunftsmittel an dessen Stelle, daß Thätigkeit der wahrste Genuß sey, möchte bey der Selbstständigkeit oder Sentimentalität, welche jetzt die gewöhnlichen sind, nicht so allgemein geglaubt werden als, daß wider Lust und Liebe zu arbeiten nicht Pflicht sey).

Bey einem solchen Geiste des Zeitalters ist es für die Philosophie nicht zu verwundern, daß die arbeitscheue Philosophie des vornehmen Tones (M. s. Kants Abhandlung über den vornehmen Ton in der Philosophie), mehr Beyfall findet als die arbeitselige ihr gegen über stehende mit ihren Begriffszergliederungen, zumal da die Philosophie der Gefühle, dies bei

queme Frottirtuch angenehmer Empfindungen, sich so gern an die erstere anschließt.

Dieser Unterschied der arbeitsamen und arbeitscheuen Philosophie, von denen die erstere mit den gemeinen Begriffen der Reflexion zu thun hat, die andere ein eignes Organ der Philosophie eine höhere Anschauung der Ideen braucht ist einer der durchgreifendsten in der ganzen Geschichte der Philosophie. So wie ich ihn hier aufstelle betrachtet ihn Kant in der genannten Abhandlung man kann den Gegensatz, welcher dadurch unter zwey Partheyen der Philosophen gemacht wird aber noch anschaulicher machen, wie folgt.

Beynahe seit der ersten Ausbildung der Philosophie trennen sich die Philosophen in zwey Partheyen, von denen die eine der andern vorwirft, sie bestehe aus gemeinen Menschen, welche der Ideen nicht mächtig sind, denen das Organ aller Philosophie fehlt, welche die intellektuelle Anschauung nicht haben und die, wie Fichte sich ausdrückt, sich eher für ein Stück Lava im Monde halten als für ein Ich. Die Gegenparthey findet sich dagegen noch Kürzer wieder mit der erstern ab, indem sie ihre Anhänger als Träumer und Schwärmer verlacht und bey manchem berühmten Manne nur gleichsam mit Bedauern (z. B. bey Kerpler oder Reuchlin) seine Schwäche in Rücksicht der Philosophie anführt. Die letztere Parthey hat den offenbaren großen Haufen der Laien für sich, dagegen die Anhänger der andern unter dem Volke sich mehr verborgen halten, weil sie den gemeinen Menschenverstand fürchten müssen, den jene sich vindiciren. Die Intoleranz zwischen diesen beyden Partheyen geht so weit, daß man beynahe glauben sollte, es gebe zweyerley Vernunft unter den Menschen, von denen jede für die andere baare Narrheit wäre.

Seitdem das Partheymachen unter den Philosophen einmal entschiedene Sache war hat es nie ein Zeitalter gegeben, in dem nicht die eine dieser Partheyen die herrschende, die andere die unterdrückte war. Schon in der ersten griechischen Philosophie standen Pythagoras und die Eleatische Schule auf der Seite der ersten Parthey, die andere siegte das erstemal durch die Sophisten, wurde aber durch Sokrates und Platon

wieder überwunden. Doch schon Platons Schüler Aristototeles wurde der Parthey seines Lehrers untreu, trat auf die entgegengesetzte über, und ward der eigentliche Herrführer derselben, bey dem ihre Anhänger sogar bis auf die neuesten Zeiten ihrer unbeschränkten Herrschaft jeden neuen Mitstreiter schwören ließen. Platon und Aristoteles wurden die beyden Nahmen, nach denen sich die zwey Partheyen unterschieden. In der ersten Periode der neuern Philosophie herrschten unbedingt die Platoniker unter dem Nahmen der Neu-Platoniker, aber ihre Lehre taugte wenig zur Schulphilosophie, (weil sie sich nicht so leicht technisch und mechanisch verarbeiten läßt); durch die Schule wurden sie gänzlich überwunden, ihr öffentliches Ansehen zerstört; Aristoteles herrschte durch die Scholastiker. Aber an heimlichen Anhängern fehlte es den Platonikern doch nicht, welche ihnen die Alchemie und Kabbala immer noch erhielt. Nach langer Zeit fingen sie wieder an lauter zu werden, vorzüglich von Italien aus, wo sich Bruno von Nola auszeichnete; aber sie, die ersten Verfechter des christlichen Glaubens, waren jetzt aus diesem Amte ganz durch die Scholastiker verdrängt worden und wurden als Ketzer und Atheisten verschrien. Durch die Zerstörung der scholastischen Philosophie wurde doch die Aristotelische nicht verdrängt, sie reformirte sich nur in sich selbst und der Gegenparthey gehörten immer noch nur einzelne Männer wie z. B. Spinoza. Auch Leibnitz folgte dem Platon und das können eben jene dem Wolf nicht vergeben, daß er Leibnitzens Philosophie wieder in die Schule des Aristoteles herüber zog.

In der neuesten Philosophie stehen sich endlich Jacobi, als Vertheidiger des Spinoza, und Kant nach eben den Verhältniß einander gegen über. Kant zeigt sich schon dadurch sehr mit befangen in dem Streite dieser Partheyen, daß er von Spinoza wenig mehr zu sagen wußte als, er sey ein Schwärmer. Daher kam es denn, daß seine Kritik wol den Dogmatismus der Aristoteliker überwand, aber fast zu gleicher Zeit es seit langem der Gegenparthey zum ersten male wieder gelang durch Fichte einen bedeutenden Sieg zu erfechten, den Schelling weiter verfolgt. So finden wir endlich zwischen Kant

und Schelling den gleichen Gegensatz wieder, der anfangs schon Platon und Aristoteles trennte.

Was bestimmt nun eigentlich den Unterschied dieser beyden Partheyen?

So viel ist gleich klar, daß Unterschiede in den Resultaten dabey nur das zufällige oder wenigstens etwas sekundäres sind, der Grund dieser Unterscheidung muß den Geist der Spekulation selbst betreffen, er muß ein Unterschied der Methode seyn. Denn Naturalisten und Supernaturalisten, Theisten, Deisten, Atheisten, Realisten und Idealisten und was man sonst noch für Nahmen nach Resultaten einer Spekulation aufsuchen will, die finden sich auf beyden Seiten; wenn gleich im Ganzen überhaupt die Platoniker mehr und schneller ihrer Sache gewiß sind, das lange hin- und her Zweifeln der Aristoteliker nicht kennen und die große Noth derselben, um die Freyheit des Willens zu retten, gar nicht begreiffen können.

Mit den früher aufgestellten Unterschiede des Rationalismus, Empirismus und Kriticismus fällt diese Unterscheidung aber auch nicht ganz zusammen. Alle Empiriker werden zwar wol auf der Seite des Aristoteles stehen, und alle Platoniker Rationalisten seyn. Daß aber der gesuchte Gegensatz nicht etwa Kritiker und Rationalisten im allgemeinen unterscheidet, kann man am besten aus dem eignen Urtheile der Platoniker sehen. Denn diesen sind neuerdings die Kritiker immer noch nützliche nur etwas geistlose Leute, deren Resultate man anderweit gut anwenden kann. Ihre verachtetsten Gegner sind aber eigentlich selbst Rationalisten nemlich Aristotelische Rationalisten z. B. die Wolfische Schule, denn deren Spekulation ist ihnen empirisch und leer zugleich, ein ganz unbrauchbares Ding.

Wir werden also einen neuen Unterschied in der Methode aufsuchen müssen, um dieses Phänomen zu erklären, bald aber finden, daß es im Grunde doch wieder der vorige ist, nur in einer andern Anwendung. Die Aristoteliker besonders werfen ihren Gegnern meistentheils gleich Widersprüche, Absurditäten vor, wollen sich mit ihnen gar nicht erst einlassen; jene hingegen rechtfertigen sich deßhalb auch nicht, sondern

verachten vielmehr ihre Feinde und wollen ihre Stelle, wenn auch nicht über ihnen (außer wiefern jene durchaus unfähig sind, sich zur wahren Spekulation zu erheben), doch neben ihnen ertrotzen. Betrachten wir dies näher, so wird sich gleich bemerken lassen, daß der Quell dieses Streites schon in der Logik selbst liege, und daraus entspringe, daß beyde von verschiedenen logischen Maximen ausgehen. Ihr erster Unterschied liegt schon in dem ersten Gebrauche der logischen Urtheilskraft beym abstrahiren oder beym bilden der Begriffe überhaupt. Wir brauchen den oben angegebenen Unterschied des Rationalismus und Empirismus, in Rücksicht dessen sich der Kriticismus an letzteren anschloß, nur in der Logik selbst, in den ersten Funktionen der Bildung der Begriffe entspringen zu lassen; so haben wir die beyden Maximen in ihrem Gegensatze, welche den Platoniker und Aristoteliker trennen. Die Platoniker haben die Gewohnheit in ihren Abstraktionen immer von der Einheit auszugehen, oder wie Schelling sich ganz neulich ausdrückte, das allgemeine im besondern zu sehen und aufzufassen; dagegen die Aristoteliker mit der Erfahrung vom einzelnen und vom Mannigfaltigen ausgehen, und das allgemeine nur durch Trennung vom besondern auffassen. Daher rührt denn auch das gewöhnliche Uebergewicht der Aristoteliker unter der Menge, denn ihr Fortschritt ist für den gemeinen Menschenverstand, der immer bey der Erfahrung ist, der natürlichste, daher kommt es auch, daß diese schon seit Aristoteles ihre bestimmte, sichere Logik haben, dagegen für die Platoniker wol in Fichtes Wissenschaftslehre der erste Versuch gemacht seyn möchte, die ihnen eigne Logik aufzustellen. Sehr mancher Schriftsteller, der eben auch kein Philosoph war, ist vor dem Volke in den Ruf eines Schwärmers, Träumers oder gar eines Narren gekommen, nur weil das zufällige seiner Bildung ihm die Platonische Abstraktionsweise zu eigen machte.

Durch dieses einfache Princip läßt sich in der Geschichte der Spekulation unendlich viel erklären.

Ich suche mich deutlicher zu machen. Das Hauptgeschäft des Aristotelikers bey der Bildung der Begriffe, und überhaupt in seiner logischen Thätigkeit ist Trennen und Unterscheiden,

dagegen der Platoniker immer zu Verbinden und zu Vergleichen sucht. Z. B. wenn der letztere aus mehreren differenten Vorstellungen, (der Säugthiere, Vögel, Fische u. s. w.) eine allgemeine Vorstellung (des Thieres) abstrahiren soll, so denkt er sich nur durch Vergleichung das identische in denselben, indem er ihre Differenzen fallen läßt, und wird sich nicht gern diese Vorstellung selbst noch als aus andern differenten Merkmahlen zusammengesetzt vorstellen. Dem Aristoteliker hingegen ist die Abstraktion dann erst vollendet, wenn er den Allgemeinbegriff durch die in ihm enthaltenen differenten Merkmahle vorstellen, und so getrennt gleichsam neben seine Unterarten stellen und ihn besonders noch von ihnen unterscheiden kann.

Für den Aristoteliker gibt es zwey verschiedene Arten zu abstrahiren. Erstlich eine quantitative oder syntheticsche Abstraktion, wo in der Vorstellung des Ganzen von den Theilen abstrahirt wird (in allgemeinen Vorstellungen, wie z. B. Deutschland, ein bestimmter Garten, Haus, Volk); diese wird im allgemeinen durch die Vorstellungen von Raum und Zeit möglich, bey derselben bleibt das Einzelne in der Vorstellung liegen, man reflektirt aber vorzüglich auf die allgemeine Form der synthetischen Einheit, durch die es zum Ganzen wird. Zweytens eine qualitative oder analytische Abstraktion, wodurch eine einzelne Beschaffenheit als allgemeines Merkmahl getrennt vorgestellt wird (z. B. Mensch, Tugend, schwarz, gerade,); diese gibt eigentlich Prädikate für das Urtheil, bey ihr wird eine Theilvorstellung durch Analysis ganz von ihren Verbindungen losgetrennt, und so besonders vorgestellt, das besondere unter dem allgemeinen enthaltene ist hier gar nicht in der allgemeinen Vorstellung. Für den Platoniker hingegen geschieht jede Abstraktion durch bloße Vergleichung und fast unter einerley Form nicht in Beziehung auf analytische oder synthetische Einheit, sondern geradezu in Beziehung auf absolute Einheit. Er abstrahirt immer ungefähr auf die Weise, wie der Aristoteliker bey seiner synthetischen Abstraktion, indem er die Differenz des Entgegengesetzten fallen läßt, und die Identität desselben beybehält. Er stellt also auch bey allgemeinen Prädikaten nichts

eigentlich getrennte Theilvorstellungen, sondern nur dasjenige vor, worin differente Eins sind.

Eben so in Rücksicht der Urtheile bedeutet dem Aristoteliker A = B, daß zwischen A und B gar kein Unterschied sey; dem Platoniker hingegen heißt A = B nur, A und B sind in einigem gleich, (also nicht durchaus verschieden). Oder anstatt, daß der erstere sagt A ist nicht B, d. h. B wird in A aufgehoben gedacht, so sagt der andere A nicht = B, welches ihm nur bedeutet, A ist different von B. So stellt z. B. Fichte neben den Grundsatz Ich = Ich unmittelbar einen andern Ich = Nicht-Ich, welches dem Aristoteliker klarer unüberwindlicher Widerspruch wäre, hier aber sehr wohl zusammen besteht. Schelling stellt ein allgemeines Gesetz auf, daß positiver Magnetismus = positiver Elektricität sey, welches wieder dem Aristoteliker allen Unterschied zwischen beyden aufheben würde, also klarer Unsinn wäre.

Was in dieser Allgemeinheit nur Verschiedenheit der Sprache, und des logischen Ausdruckes scheinen kann, das wird in der Anwendung zur wichtigsten Divergenz der Meinungen im ganzen Gebiete der Spekulation. Die Platonische absolute Abstraktion hat mit der Aristotelischen synthetischen Abstraktion das gemein, daß das mannigfaltige differente in der allgemeinen Vorstellung gleichsam liegen bleibt, mit der analytischen aber das, daß die Differenz desselben in der allgemeinen Vorstellung ausgelöscht ist, (das Endliche ist bey dem Ewigen mit der Differenz seiner Formen, aber in der Indifferenz derselben). Dadurch erspart sie sich alle Weitläuftigkeiten der synthetischen Einheit, in welcher das getrennte mannigfaltige Seyn in seiner Differenz verbunden vorgestellt wird, indem nach ihr sich sehr wohl denken läßt, daß mannigfaltige, getrennte Gegenstände an sich dennoch ohne Differenz, schlechthin Eins und absolut identisch seyen. Deßhalb gehören das Gesetz der Kausalität und die synthetischen Formen der mathematischen Anschauung, in denen Mannigfaltiges in seiner Trennung und als different zusammenfällt eigentlich nur in die Aristotelische Logik, die Platonische hingegen geht auf ihre Vernichtung. Wer als Aristoteliker hinlängliche Freyheit der Abstraktion hat,

um sich in diese Verhältnisse denken zu können, dem wird es leicht seyn, nicht nur die vollendetern Systeme Platonischer Philosophen, sondern auch die weniger glücklichen Versuche zu Platonischer Spekulation bey Kabbalisten, Alchymisten und sogenannten Schwärmern zu verstehen.

Für die Aristotelische Abstraktion ist es z. B. Unsinn und klarer Widerspruch das ins unendliche trennbare Seyn materieller Substanzen als bloßes Attribut einer absolut Einzigen und absolut identischen Substanz, in welcher alle diese Differenz aufgehoben wäre, oder das Zusammengesetzte als schlechthin einfach vorzustellen.

Hier wird es aber begreiflich, wie dennoch Spinoza als Platoniker bey dieser Vorstellungsart wenig Schwierigkeiten finden konnte, indem er durch den bloßen Begriff des gleichen Seyns in alle jenem Materiellen alle Differenzen desselben aufhob, und es gleichsam in eine einfache Ausdehnung verwandelte.

Uns Aristotelikern ist es unmöglich die Natur ohne die Trennungen der mathematischen Anschauung und ohne ihr letztes Substrat vorzustellen. Hier wird es uns aber begreiflich werden, wie Schelling zu seiner neuesten mathematik- und substratlosen Naturphilosophie kommen konnte, so wie sich diese noch deutlicher in seinem Bruno entwickelt, als in früheren Schriften.

Ueberhaupt werden wir hieraus verstehen, wie jene, besonders in ihren unvollkommenern Versuchen, zu gewissen geheimnißvollen, dunkeln oft abentheuerlichen allgemeinen Gesetzen kommen, welche ein gewisses Interesse haben, so daß man wünschen möchte, Wahrheit darin zu finden: wenn nur nicht beym ersten Anblick schon ihre Form etwas widersinniges zeigte.

Wir können diesen Unterschied der logischen Methode noch auf einen bekannteren Ausdruck zurückbringen. Wer von der Einheit ausgeht, wird das differente besonders in Rücksicht des indentischen in demselben, das heißt in Rücksicht seiner Aehnlichkeiten, betrachten, er wird vorzüglich vergleichen, und Aehnlichkeiten aufsuchen. Hingegen wer von dem Mannigfal-

tigen ausgeht, wird vorzüglich auf die Unterschiede im differenten achten, er wird unterscheiden, und Verschiedenheiten aufsuchen. Das Vermögen, seine Aehnlichkeiten zu bemerken, ist aber Witz, hingegen das Vermögen scharf zu unterscheiden, Scharfsinn. Die Platoniker werden also die Philosophen des Witzes, die Aristoteliker die Philosophen des Scharfsinns seyn. Den erstern kommt die Leichtigkeit des Witzes zu, die andern werden eben durch die Mühsamkeit scharfsinniger Unterscheidungen zu der arbeitsamern Parthey. Dieser Unterschied wird vorzüglich in der neuesten Geschichte der Philosophie auffallend. Durch welchen Aufwand scharfsinniger Bemerkungen zeichnet sich nicht der Erfinder der philosophischen Kritik in allen seinen Schriften aus; wie wenig wird hingegen in der neusten Philosophie z. B. in der Schellingischen Naturphilosaphie auf scharfsinnige Unterscheidungen gegeben, und wie viel gilt dagegen dort jede witzige Kombination, welche der Aristoteliker oft als ein blosses Spiel verlachen würde.

Die Grundmaxime der Platonischen Abstraktion war selbst in aller logischen Thätigkeit des Verstandes beym abstrahiren und Vergleichen von der Einheit auszugehen, dagegen die Aristoteliker von der Mannigfaltigkeit ausgehen. Zwischen beyden findet also der nemliche Gegensatz statt, wie zwischen den Rationalisten und Empirikern oder Kritikern. Die Platoniker haben die rationalistische Grundmaxime ganz konsequent auch in der Logik angewendet; sie haben für sich also ganz Recht, daß sie sich die alleinigen Philosophen nennen, daß sie finden, sie allein hätten sich zur Spekulation erhoben; Empiriker und Kritiker, die ihnen für eins gelten, wüßten gar nichts von Philosophie, Aristotelischer Rationalismus aber sey nur ein stümperhafter Versuch zum philosophiren. Denn in der That ist der letztere oder der gemeine Dogmatismus darin inkonsequent, daß er in der Logik noch von der Erfahrung ausgeht, indem er seine Begriffe bildet; in der Metaphysik aber plötzlich zur Einheit als höchstem Princip überzuspringen versucht, oder daß er ganz eigentlich versucht aus den bloßen Formen der gemeinen Reflexion einen Inhalt zu erzwingen.

Da wir nun oben schon den Kriticismus vom Empirismus unterschieden und den letztern wegen seiner Einseitigkeit verworfen haben: so haben wir es also hier eigentlich mit den Gegensatze des Kriticismus und des konsequenten Rationalismus zu thun. Dem Aristoteliker bleibt keine andere Philosophie als die kritische übrig, der Platoniker ist konsequenter Rationalist.

Die allgemeine Aufgabe an die Speculation von der gemeinen Erfahrung aus, ist überhaupt Einheit in das zerstreute Mannigfaltige der Erfahrung zu bringen; das Einzelne zu erklären und abzuleiten von seinen höhern Principien bis zur höchsten Einheit. Diese Aufgabe verwandelt sich dann für den einzelnen Schüler in die Forderung, ihm so bald als möglich die Fertigkeit zu verschaffen, alles zu erklären.

In Rücksicht der Auflösung dieser Aufgabe hat der Platoniker offenbar sehr große Vorzüge und Bequemlichkeiten vor dem Kritiker. Der letztere braucht zu jeder Erklärung erst weitläuftige Vorbereitungen, um sich in der Erfahrung zu orientiren und muß sehr oft seine Erklärung bis auf weitere Kombinationen aufschieben; jener hingegen ist gleichsam immer schon bey der Erklärung, das Einzelne ist ihm schon erklärt, ehe es ihm noch gegeben wird, denn er ist unmittelbar immer bey der höchsten Einheit, in Rücksicht deren er auch jedes Einzelne nur betrachtet. Für den einzelnen Schüler hingegen muß auch abgesehen davon, daß der Anfang des Platonischen Unterrichtes gleichsam eine Einweihung in Mysterien ist, wodurch der Schüler aus dem Staube der gemeinen Erfahrung emporgehoben wird in eine höhere Sphäre, — ich sage auch abgesehen davon muß ihm dieser Unterricht mehr plausibles und gefälliges haben, indem er ihm mit einem male und gleichsam auf einen Schlag jene höchste Einheit zeigt, in der alles erklärt ist und auch ihm erklärlich werden muß.

Aber welche von beyden Partheyen wird nun endlich Recht behalten? Der Aristoteliker als Kritiker oder der Platoniker?

Wir haben oben schon für die Kritik entschieden. Gegen diesen Beweis könnte man uns jetzt einwenden, daß er nur

unter

unter Voraussetzung der Aristotelischen Logik geführt worden sey, und daß allerdings am Ende das wieder habe resultiren müssen, was in den willkührlichen ersten Prämissen schon lag. Doch wir brauchen den Beweis selbst nur näher anzusehen, um uns deßhalb zu rechtfertigen. Der Punkt, von dem er ausgeht gehört nicht der einen Parthey allein, sondern er ist beyden gemeinschaftlich. Wir sind beyde darüber einverstanden, daß es ein Wissen der gemeinen Erfahrung gebe, in welchem sich nur der gemeine Verstandesgebrauch in concreto zeigt, und daß von diesem zu unterscheiden sey das Gebiet der Spekulation, das eigentliche Gebiet der Vernunft, welches die Kritiker durch den Gebrauch des Verstandes in abstracto, die Platoniker aber als das absolute Wissen bezeichnen. Ueber die gemeine Erfahrung und den gemeinen Verstandesgebrauch sind wir nun ganz einig, der Streit gilt einzig die Spekulation.

Die Platoniker wollen zu derselben unmittelbar gelangen, indem sie die reine Einheit und Nothwendigkeit als das wahre Wesen der Vernunft auffassen, und alles nur in dieser Einheit erblicken.

Dagegen ist aber unsre Einwendung, wenn wir gleich jene höchste Einheit unmittelbar und rein aufzufassen vermögen, so ist doch die Differenz nicht in und mit dieser Auffassung gegeben. In dem Wissen unsrer Vernunft ist die Differenz nur durch die Erfahrung, sie kann also auch nur in der Erfahrung aufgefaßt, und erfahrungsmäßig vorgestellt werden. Schon die erste Maxime der Platonischen Abstraktion ist der Grundfehler derselben. Denn wir können das Differente nur nach seinem eignen vom Gesetze der Einheit verschiedenen Gesetz der Mannigfaltigkeit, der Trennung und Absonderung zur Einheit hinzubringen, und es so in seiner Differenz nur in der Form einer synthetischen Einheit verbinden. Für unsre Vernunft ist also nicht die Differenz dem höchsten Gesetze der Einheit, sondern die Einheit dem höchsten Gesetze der Differenz unterworfen. Die Einheit selbst wird dem Mannigfaltigen entgegengesetzt,

es zeigt sich als höchster Gegensatz, der Gegensatz zwischen der Einheit und dem Gegensatze überhaupt, welcher für die höchste Einheit nicht durch Vereinigung, sondern nur durch Entgegensetzung, durch Negation der Negation, (dem einzigen Quell der Ideen,) aufgehoben werden kann. (Darin liegt der erste Fehler der Platoniker, daß sie den Unterschied der analytischen und synthetischen Abstraktion, durch das bloße Greiffen nach der Einheit aufheben, und die Differenz in der Einheit vernichtet meinen, die ihnen doch nur in der Trennung von derselben in der Erfahrung gegeben wird.)

Da es nun also diese Bewandniß hat mit unsrer Vernunft und unserer Erkenntniß, so werden wir einzig durch Kritik zur wahren Philosophie gelangen können. Wir verstehen aber sehr wohl das Geheimniß der Erklärungen und schnellen Entscheidungen, dessen sich iene bedienen, welches sie aber in der leichtesten Form noch nicht haben aussprechen wollen.

Sie gehen aus von der absoluten Einheit in allem, ihr Princip ist: Alles ist Eins, nach welchem sie aufweisen wollen: die Identität in allem differenten. Sie sind immer bey ihrem Princip der absoluten Einheit; irgend eine Differenz aus der Erfahrung wird ihnen nur als etwas fremdes zur Einheit hinzugebracht; sie haben damit nichts zu thun, diese als Differenz aufzuweisen oder abzuleiten, sondern sie gehen nur damit um, sie zu vernichten in der absoluten Identität. Jedes einzelne Seyn ist das Absolute selbst, jedes einzelne Ding, der Stein, die Pflanze, das Thier ist eine Metamorphose der Gottheit, ist die Gottheit selbst in einer größern oder kleinern Expansion oder Kontraktion. Alle Erklärung in der ganzen Natur ist also dadurch gegeben: *Alle Differenz ist der Vernunft etwas fremdes, das sie nicht sucht, sondern, wo es ihr aufgedrungen wird, vernichtet durch die Einheit ihres eignen Wesens.*

Daß diese Vorstellungsart für uns, die wir in der Erfahrung leben, durchaus uninteressant ist, daß wir eigentlich und zunächst verlangen: man solle uns das differente in seiner Differenz, die Mannigfaltigkeiten selbst, ableiten, und als solche in Einheit und Zusammenhang bringen, das wird freylich bey der ersten Ueberraschung der Leichtigkeit und Einfachheit der neuen Methode anfangs übersehen werden müssen, über kurz oder lang aber doch zur Erfahrung als solcher und zur Kritik zurückführen. Alle Differenz der Erfahrung ist dem Platoniker eigentlich eine und dieselbe (z. B. des Subjektiven und Objektiven), und seine einzige Absicht mit derselben sollte seyn, sie zu vernichten. Wenn in einem solchen System, wie z. B. in Schellings Naturphilosophie, die Mannigfaltigkeiten der Erfahrung und die Abstuffung ihrer Gegenstände selbst aufgestellt wird, so kann dies nur Folge einer Inkonsequenz seyn. So sahen wir denn auch oben, daß Schelling sich hierbey immer in das seinem Princip ganz fremde Gebiet der Erfahruug verliert.

Der vortheilhafteste Standpunkt für diese Ansicht war der, als Fichte den ersten Buchstaben seines Ich = Ich der Erfahrung entgegenstellte. Hier fiel jede Differenz nur als etwas zufälliges vereinzelt in die Einheit, und konnte leicht von ihr verschlungen werden. Man suchte nur zur einzelnen gegebenen Thesis die Antithesis, die Bedingung der Synthesis war schon gegeben und die Erklärung gemacht. Jetzt aber ist das System schon mit so vielen empirischen Unterscheidungen beschwert, seine reine Einheit ist schon so sehr getrübt, daß es wol nicht mehr lange währen kann, bis jene Lücke zwischen der Einheit selbst und der Erfahrung sich zeigt, und dadurch die Spekulation zur Kritik zurückleitet.

Allerdings müßte dieses System durch das glänzende seiner Erklärungen und die Einfachheit seiner Ansichten, besonders so wie Schelling die schönsten Formen der Empirie mit ihm zu verbinden wußte, anfangs blenden. Aber bald wird man bemerken, daß dasselbe mit der Monotonie und

der Langenweile seinen Wahlspruch theilt: Mir ist alles Eins. Für uns ist jedes rege Leben nur bey dem Wechsel und der Veränderung, hier aber schwindet alles in eine todte Einheit zusammen, welche das Universum verschlingt. Nur eine solche Vorstellung der Welt kann lebendig bleiben, in welcher neben der Freyheit eine Trennung des Mannigfaltigen ins Unendliche beybehalten wird, nur in dieser wird der Ueberfluß der Gestalten und der Reichthum des Lebens im Universum sich nicht selbst verlöschen, sondern ewig erhalten.

Vierter Abschnitt.

Die kritische Methode.

A. Die Kunst zu philosophiren besteht in der kritischen Methode.

1) Was ist Philosophie?

Philosophie ist Wissenschaft. Jede Wissenschaft aber enthält einen gewissen Theil des ganzen menschlichen Wissens, einen Theil des mannigfaltigen aller unsrer Erkenntnisse. Dieses bestimmte Wissen nun, welches das Eigenthum einer Wissenschaft ausmacht, ist der Inhalt derselben. Durch diesen Inhalt soll sich also jede Wissenschaft von jeder andern unterscheiden. Ausser diesem Inhalt kommt aber jeder Wissenschaft noch zu eine bestimmte Form, nemlich die Form einer systematischen Einheit. Dem Inhalte nach gehört jedes Wissen in irgend eine Wissenschaft, und es kann dadurch nur eine Wissenschaft von der andern unterschieden werden. Der Form nach aber ist nicht jedes Wissen schon Wissenschaft, sondern es kommt über den bloßen Begriff des Wissens noch der einer systematischen Form desselben hinzu, um das Wissen überhaupt als wissenschaftliches Wissen zu bestimmen. So setzen wir den gemeinen Verstandesgebrauch dem logischen entgegen, wo nur der letztere es mit der Wissenschaft zu thun hat. Denn diese ist überhaupt erst ein Produkt der Kultur unter Menschen, welche mannigfaltige Erkenntnisse nach irgend einer Regel der systema-

tischen Einheit zusammenordnet. So gibt es Menschen genug, die überall gar keine Wissenschaft besitzen, aber nichts zu Wissen, wäre völlige Unvernunft.

Es fragt sich also, was ist das unterscheidende der Philosophie nach Inhalt und Form? Wenn Philosophie eine eigne Wissenschaft im Ganzen des menschlichen Wissens ausmachen soll, welche Erkenntnisse sind es da, die in derselben zusammen gehören? und dann, welche systematische Einheit kommt dieser besondern Wissenschaft zu? Von diesen beyden Fragen müssen wir nothwendig zuerst die nach dem Inhalte der Philosophie beantworten, denn durch die systematische Form würde nur Wissenschaft vom Wissen überhaupt unterschieden, der besondere Inhalt aber ist es, welcher die eine Wissenschaft von der andern trennt.

Bey der Frage nach dem Inhalte der Philosophie scheinen wir uns in einer doppelten Verlegenheit zu befinden. Einmal nemlich kann man einwenden, was berechtigt uns gleich von Anfang unsrer Untersuchung auch nur eine Antwort auf diese Frage zu verlangen. Philosophie ist eine Idee, an deren Darstellung schon seit Jahrtausenden gearbeitet worden ist, an der jeder noch gemachte Versuch, wenn er auch nicht fehlgeschlagen war, doch lange nicht hinreichend ist, um alle Meinungen über sie zu vereinigen. Wie soll es nun auf einmal möglich seyn, so bestimmt den Inhalt der Philosophie anzugeben? Ich sage: ein anderes ist Aufstellung des Systems der Philosophie selbst, und ein anderes Raisonnement über eine Methode, durch welche wir erst zu dieser Aufstellung gelangen wollen. Für die Aufstellung des Systems der Philosophie selbst wäre es sehr unrichtig, diese Frage, gleichsam um nur mit einer Definition anzufangen, an die Spitze zu stellen, indem die ganze Untersuchung alsdenn eigentlich die Antwort auf dieselbe ist. Allein eine Untersuchung über das philosophiren selbst muß durchaus einen allgemeinen Begriff, aus einer historischen Kenntniß dessen, was Philosophie überhaupt ist, voraus schicken, indem Philosophie hier nicht, wie dort, den Inhalt, sondern den Gegenstand der Untersuchung ausmacht.

Wir müssen also nothwendig, wenn wir überhaupt über philosophische Methode sprechen wollen, eine Antwort auf die gegebene Frage haben. Hier zeigt sich nun die zweyte Schwierigkeit. Was hilft es uns dieses zu wissen, wenn es dennoch unmöglich wäre diese Antwort zu erhalten, was würde weiter folgen, als daß wir eben unsre Untersuchung aufgeben müßten?

Da steht uns nun geradezu die sehr gewöhnliche Behauptung entgegen, daß es noch gar keine Philosophie gebe, daß sie vielmehr erst ganz von neuem erzeugt werden müsse, und daß man denn erst werde bestimmen können, was Philosophie sey. In der That, so lange es noch erlaubt ist, über jeden Satz einer Wissenschaft verschiedener Meinung zu seyn, wie dies in der Metaphysik und neuerdings sogar in Rücksicht der Grundsätze der Logik der Fall ist, so kann man unmöglich sagen, daß eine Wissenschaft, welche auf Apodicticität ihrer Aussprüche Ansprache macht, schon wirklich vorhanden sey. Man vergleiche die vorhandenen Lehrbücher der Philosophie, und man wird finden, daß ihnen nur die allerhervorspringendsten Unterschiede der Objekte dieser Wissenschaft, z. B. die drey Ideen Seele, Welt und Gott, und Spuren einiger allgemeinen Gesetze gemeinschaftlich sind. Dies geht so weit, daß der Philosoph nicht einmal handwerksmäßig dem praktischen Theologen, Rechtslehrer oder Physiker die ihm nothwendigen Materialien historisch liefern kann, wie der Mathematiker seine trigonometrischen Formeln an den Feldmesser oder Mechaniker ausleiht, um darnach zu rechnen. Endlich herrscht ja im Gebiete der Philosophen eine so entschiedene Anarchie, daß es schwer wäre, jemand auszuwählen, dessen Antwort auf die Frage, was Philosophie sey, als die vorzüglichere gelten sollte.

Alle diesem brauchen wir nichts entgegen zu setzen, als die gemeine Unterscheidung zwischen Philosophie als Naturanlage und Philosophie als Wissenschaft. Ich habe oben auf den Unterschied zwischen dem Wissen überhaupt und der Wissenschaft aufmerksam gemacht, und ge-

zeigt, daß beyde sich nur der Form nach unterscheiden. Philosophie oder irgend eine Wissenschaft als Naturanlage ist nun eben das dieser Wissenschaft gehörige Wissen, so wie es bloß im gemeinen Verstandesgebrauch ohne wissenschaftliche Form vorkommt. Das heißt Philosophie als Naturanlage kommt mit der Philosophie als Wissenschaft dem Inhalte nach durchaus überein. Ueber das Vorhandenseyn der Philosophie als Naturanlage findet aber gar kein Streit statt, wir können also durch diese, vom gemeinen Standpunkt der Erfahrung aus leicht bestimmen, was eigentlich den Inhalt der Philosophie ausmachen soll.

Ich mache mich deutlicher. So viel in der Philosophie auch gestritten wird, und wiewol man vielleicht keinen einzigen Satz aufstellen kann, der nicht von irgend jemand in Anspruch genommen wird, so bezieht sich doch aller dieser Streit eigentlich nur auf das Verhältniß des einzelnen zur Form des Ganzen. Die Wahrheit des Inhaltes ist fast überall unangefochten, nur über das System wird gestritten. Ein anderes ist Spekulation, ein anderes Anwendung. Letztere hat es nur mit dem Inhalt der Philosophie zu thun, und in Rücksicht ihrer wird fast jeder philosophische Lehrsatz oder Grundsatz ohne Widerrede gebraucht, so daß sich sogar behaupten läßt, es findet über keinen philosophischen Hauptsatz eigentlich Streit statt, vielmehr setzen beyde streitende Partheyen jeden derselben, indem sie streiten, schon voraus. Wie sollte es auch anders möglich seyn, als daß wir im Grunde alle über Sätze einig sind, die, wie jeder von seiner Philosophie behauptet, unmittelbar in der Vernunft eines jeden gegründet sind. Dieses ist in Beyspielen aus allen Theilen der Metaphysik leicht durchzuführen. Der Chemiker, welcher in hermetisch geschlossenen Gefäßen seine Stoffe aufs heftigste ineinander wirken läßt, verlangt doch nach allen Veränderungen, daß, wenn nichts durch das Gefäß durchgedrungen und so entwichen sey, das Ganze noch eben so viel wiegen soll, als zuvor, und niemand streitet darüber mit ihm, man denkt nicht einmal daran, daß hier doch nur auf einen metaphysischen Grundsatz,

nemlich den der Beharrlichkeit der Substanz gebauet wird. Oder eine Frage aus der höhern Metaphysik: Ist ein Gott? Allerdings, sagt am Ende doch ein jeder, freylich oft mit manchem Vorbehalt, wegen der gemeinen Meinungen. — Ist der Wille frey? Gar mancher könnte antworten: Nein. Aber nur, weil die Frage zu spekulativ gestellt, nicht so abgefaßt ist, wie sie ins Leben eingreift. Denn näher zugesehen hat doch ein jeder im Leben ein bestimmtes Urtheil über Recht oder Unrecht, und muthet wenigstens dem andern zu, daß er dies oder das *solle oder nicht solle*; ohne eben daran zu denken, daß der Begriff vom Recht oder vom Sollen selbst seiner Metaphysik zuwider sey.

Aller Streit im Gebiete der Philosophie betrifft eigentlich nur ihre Form, uns war es aber anfangs nur um ihren Inhalt zu thun, und den werden wir vermittelst der gemeinen Erfahrung für unsern Zweck hinlänglich genau bestimmen können. Alle noch so verschiedene Bestimmungen einzelner philosophischer Schulen von dem, was philosophische Erkenntniß sey, beziehen sich doch immer auf einen und denselben Gegenstand der gemeinen Erfahrung, sie gehen alle auf den gleichen Theil, der in der gemeinen Erfahrung zum Bewußtseyn kommenden Erkenntnisse. Das allgemeine und nothwendige, die angebornen Erkenntnisse der Wolfischen Schule, die ewigen Wahrheiten mancher andern, die Erkenntniß a priori der Kantianer, Fichtes Wissenschaft schlechthin und die Erkenntniß des Absoluten bey Schelling sind dem Inhalte nach nur verschiedene Ausdrücke für die nemliche Idee, in Rücksicht welcher Kant am logisch bestimmtesten die philosophische Erkenntniß als apodiktische Erkenntniß aus bloßen Begriffen beschrieben hat, und sie durch das Merkmahl des *apodiktischen* von aller historischen Erkenntniß, durch das Merkmahl des *Ursprungs aus Begriffen* von der mathematischen unterscheidet.

a) Alle unsre Erkenntniß ist nach ihrem Ursprunge im Bewußtseyn der gemeinen Erfahrung entweder *historisch* oder *rational*. Die historische Erkenntniß entspringt

aus der einzelnen sinnlichen Anschauung, die rationale aus der Reflexion.

Anschauung ist nemlich die unmittelbare Erkenntniß oder Erkenntnißvorstellung eines Gegenstandes, deren wir uns unmittelbar wieder bewust sind, von der wir unmittelbar gleich wieder wissen können, daß wir sie haben. Reflexion nenne ich dagegen im allgemeinen die Thätigkeit des Verstandes oder der Vernunft, durch welche Begriffe, Urtheile, Schlüsse und die systematische Form der Wissenschaft in unsre Erkenntnisse kommt, also diejenige Thätigkeit des Verstandes, deren Gesetzmäßigkeit die allgemeine Logik vorschreibt. Diese beruht zulezt auf den Begriffen oder der Unterordnung von Merkmahlen, der Unterordnung des besondern unter das allgemeine. Durch die Reflexion werden wir uns immer nur mittelbar einer Erkenntniß wieder bewust, die sonst schon unmittelbar der Vernunft zukommt. Z. B. das Urtheil: der Mond bewegt sich um die Erde, bezieht sich erst auf die unmittelbare Anschauung des Mondes und die dieser gemäß ihm zukommenden Beschaffenheiten, deren wir uns durch das Urtheil nur mittelbar wieder bewust werden. Oder das Urtheil: Alle Körper sind schwer, bezieht sich durch seine Bezeichnung alle erst auf eine unmittelbare Erkenntniß der Körper, von welcher hier nur eine Bestimmung, daß sie schwer sind, wiederhohlt wird.

Die historischen Erkenntnisse unterscheiden sich daher erstlich dadurch von aller rationalen Erkenntniß, daß in ersterer das Daseyn bestimmter, einzelner Gegenstände und ihre individuellen, positiven Beschaffenheiten erkannt werden, dagegen wir durch die rationale Erkenntniß positiv immer allgemeine Gesetze, als Bedingungen, unter denen das Daseyn der Dinge überhaupt steht, und dann auch noch alle negativen Bestimmungen der Erkenntniß erhalten.

Mit diesem Unterschiede verbindet sich gleich noch ein anderer, nemlich ein logischer Unterschied in der Wahrheit der Aussage eines Urtheils, ob sie nur assertorisch, oder ob sie apodiktisch ist. Apodiktisch ist nemlich,

was schlechthin und ohne alle Bedingung als gewiß erkannt werden kann; assertorisch, was nur unter bestimmten eintretenden Bedingungen als gültig erkannt wird. Das erstere kann also auch schlechthin gewußt werden, die apodiktische Erkenntniß kommt jeder, wie die meinige organisirten Vernunft zu, dagegen für das assertorische erst eine gewisse Bedingung eintreten muß, unter der es allein gewußt werden kann.

Nun ist die allgemeine Bedingung aber, unter der wir das Daseyn irgend eines Gegenstandes zu erkennen vermögen, Anschauung desselben in der Wahrnehmung, (denn selbst im reinen Selbstbewußtseyn denke ich nur mein Daseyn unbestimmt für den Augenblick der Gegenwart, die Zeitbestimmung in Rücksicht dieses Augenblickes kommt aber erst durch die innere Wahrnehmung meiner einzelnen Thätigkeiten hinzu, ohne diese Wahrnehmung denke ich darin nur Mich als Gegenstand desselben, durch das Verhältniß eines Dinges zu sich selbst, ohne die Art, wie es ist, mit zu erkennen.) Alle unsre Wahrnehmung ist aber veränderlich und zufällig, und gehört also zur assertorischen Erkenntniß. Alle Erkenntniß vom Daseyn bestimmter Gegenstände kann daher nur assertorisch seyn; jede apodiktische Erkenntniß ist hingegen rational. Die historische Erkenntniß ist assertorisch, alle apodiktische hingegen gehört zur rationalen Erkenntniß allgemeiner Gesetze.

Aber nicht alle rationale Erkenntniß ist apodiktisch. Vermöge des Wesens der Reflexion besteht die rationale Erkenntniß in der Erkenntniß des allgemeinen und der Bestimmung des besondern durch das ihm übergeordnete allgemeine. Die assertorische Erkenntniß der Anschauung geht nun immer auf das einzelne, die vollständige Erkenntniß des allgemeinen hängt hingegen nur von der Vernunft selbst ab, und von keiner einzelnen Bedingung. Wenn also die Erkenntniß des allgemeinen vollständig gegeben ist, so ist sie apodiktisch. Dagegen gibt es aber auch noch einen Versuch durch eine unvollständige Erkenntniß des allgemeinen

zur rationalen Erkenntniß zu gelangen, die Erkenntniß nach Wahrscheinlichkeit, welche ein Versuch ist rationale Erkenntniß allgemeiner Gesetze aus der assertorischen Erkenntniß des Einzelnen abzuleiten. Wenn für die Reflexion nicht die vollständigen Bestimmungsgründe einer allgemeinen Erkenntniß, aber doch überwiegende Bestimmungsgründe gegeben sind, so urtheile ich in Rücksicht derselben nach Wahrscheinlichkeit, ich lege meinem Schlusse, anstatt der Allheit der Fälle, die Mehrheit derselben zu Grunde. Die rationale Erkenntniß ist also entweder apodiktisch oder Erkenntniß aus Wahrscheinlichkeit.

Hieraus mache ich zwey Folgerungen.

Erstlich: der Unterschied zwischen historischer und rationaler Erkenntniß kann für unsre Vernunft nicht aufgehoben werden, sondern beyde stehen als getrennte Elemente unsrer Erkenntniß neben einander, die nicht als homogen angesehen werden können, sondern von denen jedes einer eignen Art gehört, wie wir uns unsrer Erkenntnisse wieder bewust werden.

Historische Erkenntniß ist nur für den, dem die Anschauung derselben gegeben ist; rationale muß entweder unmittelbar zugegeben, oder bewiesen werden. Die erstere liefert ursprünglich den mannigfaltigen Stoff der Erkenntnisse durch den Sinn, die andere verbindet diesen, und bringt Einheit in denselben durch den Verstand. Mannigfaltige gegebene Gegenstände und allgemeine Gesetze, unter denen diese stehen, sind zwey für das Wiederbewustseyn unsrer Erkenntnisse nicht zu vereinigende, ursprünglich neben einander bestehende Elemente unsrer positiven Erkenntniß. Denn selbst in der höchsten Vollendung unsrer Erkenntniß, in der allgemeinen Erkenntniß der Welt trennen sie sich noch, wie beym ersten Ursprung aus der Empfindung. Ist der ganze Inbegriff der Naturgesetze gegeben, und das Daseyn der Dinge in einem einzigen Augenblick aufgegriffen, so läßt sich

daraus die ganze Vergangenheit und Zukunft berechnen. Aber der bloße Inbegriff der allgemeinen und nothwendigen Gesetze für sich enthält noch gar nichts, das vorhanden wäre, sondern allgemeine Bedingungen der Möglichkeit alles Daseyns. Durch die subjektive Trennung des Möglichen und Wirklichen für unsre Vernunft ist die Form derselben ohne den Sinn als eine durchaus leere Form der Einheit bestimmt.

Zweytens: Objektive Gültigkeit und subjektive Allgemeingültigkeit müssen für unsre Erkenntniß genau unterschieden werden.

Sobald eine Erkenntniß im Urtheil aufgefaßt wird, ist sie in Beziehung auf objektive Gültigkeit, aber nur die dem Urtheil ganz eigenthümliche apodiktische Erkenntniß allgemeiner Gesetze ist eigentlich subjektiv allgemein gültig. Ich beziehe mich allerdings in jeder möglichen Behauptung, die ich mache, auf objektive Gültigkeit, denn diese ist eben der Charakter der Wahrheit, aber nicht nur in jeder durch Wahrscheinlichkeit bestimmten, sondern auch in jeder einzelnen auf Anschauung beruhenden Behauptung, in jeder bloßen Thatsache (z. B. Magnetismus und Elektricitat beruhen auf einer gemeinschaftlichen höhern Ursache; Oel besteht aus Kohlenstoff und Wasserstoff; Rom liegt an der Tiber,) begreiffe ich sehr wohl, daß nicht jeder eben dieses wissen wird, ja ich kann es ihm auch nicht deutlich machen, wenn ich nicht die Anschauung selbst zu Hülfe zu nehmen im Stande bin, welches eine für ihn nur zufällige Bedingung ist. Auf der andern Seite hingegen, daß zwischen zwey Punkten nur eine gerade Linie ist, oder, daß alles, was geschieht, eine Ursach habe, fordere ich von jedem, daß er es zugeben soll. Selbst von jedem mathematischen Satz, z. B. daß die Summe der Quadrate der Katheten gleich dem Quadrate der Hypothenuse sey, werde ich mich getrauen unbedingt jeden zu überzeugen, und von jedem philosophischen Grundsatze behaupte ich wenigstens, daß er ihn gelegentlich in der Anwendung voraussetze.

Die Wahrheit hängt offenbar nur von der objektiven Gültigkeit ab, und in so fern sind diese und Allgemeingültigkeit Wechselbegriffe. Allein die Nothwendigkeit wird eigentlich nur auf das apodiktische bezogen, kein Daseyn irgend eines Dinges, sondern nur allgemeine Gesetze können für uns mit Nothwendigkeit bestimmt seyn. Wenn wir daher denjenigen Wissenschaften, welche nicht apodiktische Vernunfterkenntnisse enthalten, den Nahmen Wissenschaft in strengerer Bedeutung absprechen, so darf dadurch doch der Unterschied zwischen historischen und rationalen Wissenschaften nicht aufgehoben werden. Nach der Form der Wissenschaft kann freylich nur die apodiktische Erkenntniß mit Nothwendigkeit bestimmt werden, aber nach der Wahrheit des Inhaltes unterscheiden sich apodiktische und historische Erkenntniß nicht nach verschiedenen Graden der Gewißheit, sondern es kommt beyden die gleiche objektive Gültigkeit zu. Grade der Gewißheit finden nur für die rationale Erkenntniß aus Wahrscheinlichkeit statt bis zum höchsten Grade, des apodiktischen, für die historische Erkenntniß aus Anschauung gibt es aber nur eine Gewißheit und eine Wahrheit, ihre objektive Gültigkeit. Freylich sind Wissenschaften, welche ihr Wissen von der Erfahrung entlehnen, und doch auf allgemeine Gesetze Ansprüche machen, wie Chemie, Experimentalphysik, oder empirische Anthropologie keine Wissenschaften in eigentlicher Bedeutung, indem die ihnen eigenthümlichen Gesetze nie von strenger Allgemeinheit und Nothwendigkeit seyn können, sondern von Wahrscheinlichkeit abhängen. Aecht historischen Wissenschaften, wie Geschichte und Naturbeschreibung, welche nur Thatsachen erzählen, und also auf Anschauung beruhen, käme aber eigentlich der Nahme Wissenschaft mit eben dem Rechte zu, wie einer Vernunftwissenschaft, wenn wir sie unabhängig von aller fremden Beymischung des bloß wahrscheinlichen aufstellen wollen. Denn das Wissen ist in denselben, wenn es erlangt wird, von jenen nicht nach einem Grade von Wahrscheinlichkeit, sondern nur nach einem subjektiven Verhältnisse zum Verstande verschieden.

In Rücksicht dieser Unterscheidungen sind zwey Fehler sehr gewöhnlich. Erstlich beschreibt man die rationale Erkenntniß meist als erschlossene Erkenntniß (cognitio ex ratiocinatis), und setzt sie der cognitio ex datis entgegen. Dadurch wird aber ihr Wesen sehr unbestimmt bezeichnet, indem alsdann alle Erkenntniß der Principien selbst zur andern Art gehört, und die rationale Erkenntniß nur eine untergeordnete einer gewissen Art der cognitio ex datis würde. Apodiktische Erkenntniß darf nicht überhaupt erschlossene Erkenntniß genannt werden, denn wenn gleich jedes Urtheil, in welchem sie ausgesprochen wird, noch einer Prüfung unterworfen werden kann, so ist doch ein großer Unterschied zwischen der regressiven und progressiven Methode der Reflexion. Nur nach der progressiven Methode der Ableitung des besondern aus dem allgemeinen gegebenen findet ein Erschließen der apodiktischen Erkenntniß statt, nur nach dieser Methode wird eine apodiktische Erkenntniß durch einen Schluß erzeugt. Wenn ich hingegen der regressiven Methode folge, und vom besondern aus zum allgemeinen erst zu gelangen suche, so wird dieses, wenn es apodiktisch erkannt werden soll, nicht dadurch bewiesen oder abgeleitet, sondern nur als eine Thätigkeit meiner Vernunft, als eine Erkenntniß derselben aufgewiesen. Man muß also die rationale Erkenntniß vielmehr beschreiben als diejenige, deren wir uns erst durch Reflexion vermittelst der Begriffe und nicht als Anschauungen bewust werden. Zweytens wird sehr oft die Gewißheit der historischen Erkenntniß für geringer angesehen, als die der apodiktischen. Dieses geschieht aber nur durch eine Verwechselung des historisch gewissen mit dem wahrscheinlichen. Das wahrscheinliche ist nur eine rationale Ableitung aus dem historisch gewissen, hingegen für dieses selbst gibt es gar keine Wahrscheinlichkeit, sondern nur eine und dieselbe faktische Gewißheit. Die historische Gewißheit beruht auf der Anschauung und auf Autopsie; das historisch wahrscheinliche hingegen ist eine bloße rationale Ableitung einer Gewißheit aus gegebenen Erzählungen oder gegebenen Ursachen und Wirkungen. Für die reinen Ele-

mente unsrer historischen und apodiktischen Erkenntniß ist also die historische Gewißheit des wirklichen, der apodiktischen Gewißheit des nothwendigen durchaus gleich. Die rationalistische Bemühung mancher Philosophen, um alle Gewißheit und Wahrheit in unsrer Erkenntniß auf die des apodiktischen zurückzuführen, ist also eine unnütze und vergebliche Arbeit.

b) Die apodiktische Erkenntniß ist entweder mathematisch, oder philosophisch.

Die mathematische Erkenntniß entspringt aus der reinen Anschauung der Größe. Wir besitzen nemlich eine formale Anschauung des Raumes, der Zeitverhältnisse und der Größe selbst in der Reihe des größern und kleinern, in Rücksicht deren wir durch die Einbildungskraft uns willkührliche anschauliche Konstruktionen entwerfen oder zusammensetzen können. Diese reine Anschauung und ihre willkührlichen Konstruktionen stehen uns nemlich immer so zu Gebote, daß wir sie vor der Einbildungskraft ohne Wahrnehmung entwerfen und vorstellen können, wie wir wollen. Die mathematische Erkenntniß beruht nun auf dieser Anschauung, wir können uns derselben nach ihrer Apodikticität, nach ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit aber nur durch Reflexion, durch Begriffe bewust werden, indem wir die Verhältnisse jener Anschauung in allgemeinen Urtheilen auffassen. Wir können uns nemlich bey der bloßen Betrachtung einer einzelnen solchen Anschauung (z. B. eines gezeichneten Triangels) zugleich die allgemeinen Bestimmungen der ganzen Art seiner Gegenstände (der Triangel, der rechtwinkligen Triangel u. s. w. überhaupt) bewust werden. Wir bedienen uns also hier der einzelnen anschaulichen Vorstellung der Einbildungskraft, um dadurch einen Begriff zu konstruiren, d. h. aus der allgemeinen Bestimmung, welche in ihm gedacht wird, durch Anschauung bewust zu werden. Die mathematische Erkenntniß entspringt also aus Anschauung, kommt uns aber nur durch Reflexion als apodiktisch zum Bewustseyn. Dagegen heißt jede andere

apodik-

apodiktische Erkenntniß philosophisch; jede apodiktische Erkenntniß, die nicht aus der mathematischen Anschauung, sondern für das gemeine Bewußtseyn selbst in Begriffen entspringt, wird so genannt werden. Die Begriffe von Ursache und Wirkung oder von Pflicht und Recht werden also zur philosophischen Erkenntniß gehören.

Nun haben wir oben gesehen, daß Philosophie als Wissenschaft nichts anders ist, als die philosophische Erkenntniß unter der Form der systematischen Einheit vorgestellt. Diese Form der systematischen Einheit besteht aber in der durchgängigen Unterordnung des besondern unter das allgemeine bis zum höchsten allgemeinen, welches nicht wieder in anderer Rücksicht ein besonderes ist, bis zum Princip.

Die Kunst zu philosophiren wird also darin bestehen, die philosophische Erkenntniß aus der gemeinen Erfahrung herauszuziehen, sie auf ihre letzten Principien zurückzuführen und unter diese zu ordnen. Ist aber einmal ein Princip als das allgemeine gegeben, so sind die Regeln für die Unterordnung des besondern unter dasselbe nur die bekannten Regeln der allgemeinen Logik; die Schwierigkeiten der Kunst zu philosophiren können also nur in den ersten beyden Forderungen liegen.

2) Die Kunst zu philosophiren besteht in der Befolgung der regressiven Methode.

Die Aufgabe an die Kunst zu philosophiren ist der philosophischen Erkenntniß ihre systematische Form zu geben. Das System der Philosophie schmiegt sich nemlich dem in der gemeinen Erfahrung enthaltenen Inhalt derselben nicht gleichsam von selbst an, sondern muß erst künstlich hervorgebracht werden. Wie gelangen wir also dazu der Philosophie ihre Form zu geben?

In jedem logischen Systeme ist ein doppelter Fortschritt denkbar, abwärts oder vorwärts vom allgemeinen zum besondern, oder aufwärts vom untergeordneten besondern zum höheren allgemeinen. Man sieht leicht, daß die erstere Art von einem Begriffe zum andern oder von einem Urtheil zum andern zu kennen, welche die progressive oder synthetische Methode genannt wird, eigentlich die dem System einer Wissen-

schaft eigenthümliche ist, indem sie von den nicht weiter zu zergliedernden, oder den unerweislichen Principien ausgeht und ihnen den ganzen Inhalt der Wissenschaft unterordnet. Um nun nach dieser Methode eine Wissenschaft aufzustellen müssen uns die Principien derselben schon bekannt seyn, sind diese aber einmal gegeben, so fordert sie auch nichts als Befolgung der gemeinen logischen Regeln beym definiren und beweisen.

Die zweyte Methode hingegen, welche die regressive oder analytische genannt wird, muß irgendwo mitten in die Kette des Systems eingreiffen, einen untergeordneten Satz oder Begriff auffassen und nun fragen, aus welchen Sätzen läßt sich dieser beweisen, oder welche Begriffe sind in der Zergliederung dieses Begriffs enthalten. Eine solche Untersuchung wird, wenn sie vollendet werden kann, gerade bey den Principien der Wissenschaft endigen, wo jene anfing. Sie wird also auch immer in Rücksicht der Wissenschaft selbst nur vorbereitend seyn, und wird deßhalb, wo sie nöthig seyn sollte, eine Propädevtik derselben genannt.

In der Philosophie findet nun seit so langer Zeit ein Streit über die Form der Wissenschaft statt; fast von jedem Satze der da in Frage kam, und den jemand zu beweisen unternahm wurde bald auch das Gegentheil behauptet. Es gab durchaus keine sichern Principien der Wissenschaft. Es muß also wol in einer besondern Eigenthümlichkeit dieser Wissenschaft liegen, warum man in ihr nicht sogleich mit Aufstellung der Principien anfangen kann, sondern diese selbst erst als solche abzuleiten genöthigt wird. Und so verhält es sich auch wirklich. Es ist das Haupterforderniß für alle philosophischen Untersuchungen, daß man erst von einen gegebenen besonderen anfängt, und von diesem zum allgemeinen aufzusteigen sucht, daß man also ursprünglich in derselben immer der regressiven Methode folgt. Denn die philosophische Erkenntniß entspringt nur aus Begriffen, ihre Urtheile sind nur aus sehr abgezogenen Begriffen zusammengesetzt, deren Bezeichnung einzig durch Worte möglich ist, welche nur zu einer schwierigen Erinnerung dienen, ohne ein allgemeines anschauliches Schema zur Hand

zu haben; aus Begriffen, welche also nur durch Beyspiele in einzelnen Fällen zur Anschauung gebracht werden können wie z. B. Ursach und Wirkung, oder gar Ideen sind, die alle Gränzen des anschaulichen übersteigen. Ueberdem sind diese abgezogenen Begriffe und die allgemeinen Urtheile aus denselben nur künstliche Produkte der Zergliederung, welche nicht unmittelbar aus der Erfahrung genommen werden können, sondern denen wir uns vermittelst derselben nur nach und nach zu nähern vermögen. Sie liegen nämlich in derselben nur in mannigfaltigen Vermischungen unter einander und mit fremdartigen Begriffen, in welchen jeder einzelne nur dunkel gedacht wird, und aus welcher er nur durch künstliche Zergliederung ausgeschieden werden kann. Aus eben so zusammengesetzten, verwickelten Begriffen bestehen dann auch die ersten Urtheile, die wir mit Gewißheit aus der Erfahrung ziehen können, welche dann auch erst durch sorgfältige künstliche Zergliederung verallgemeinert werden müssen.

Die ersten philosophischen Untersuchungen müssen also durchaus der regressiven Methode folgen und das nicht nur einmal bis die obersten Principien aufgefunden worden sind, sondern fortdauernd für jeden Unterricht und jede befriedigend deutliche Darstellung, eben weil diese Principien zu allgemeine Vorstellungen sind, als daß sie sich unmittelbar mit Deutlichkeit auffassen ließen.

Hierin steht der andere Theil der apodiktischen rationalen Wissenschaften die Mathematik der Philosophie gerade entgegen, aus ihr kann man die besten Beyspiele der unmittelbaren Anwendung der progressiven Methode nehmen. Der Mathematiker fängt jede seiner Disciplinen mit einer Reihe von Definitionen an, unter denen die allgemeinsten oben an stehen. Dann jede derselben ist die Beschreibung eines anschaulichen Verhältnisses, welches jedermann gleich zur Hand hat, und wodurch die Definition sogleich allgemein verständlich wird. Hierauf läßt er seine Grundsätze Axiomen oder Postulate folgen, welche wiederum eine allgemeine in jedermanns Anschauung vorhandene Bedingung enthalten, und also sogleich zugestanden, wenn sie uns einmal beschrieben worden sind. Z. B. daß zwischen zwey

Punkten nur eine gerade Linie seyn kann, oder wie man um einen Punkt mit einer gegebenen geraden Linie einen Kreis beschreiben kann, ist jedermann einleuchtend, der es nur einmal hört. Endlich werden nun diese einfachen anschaulichen Vorstellungen nach und nach mehr zusammengesetzt und dadurch Lehrsätze demonstrirt, von denen man wieder Folgesätze ableitet, so daß man nie von der Anschauung verlassen wird.

Was nun hier besonders auffällt ist die Willkührlichkeit mit der der Mathematiker verfahren darf. Er schafft sich seine Sprache selbst, setzt sich seine Begriffe nach Gefallen zusammen, dagegen erhalten in der Philosophie die Worte ihre Bedeutung immer durch den Sprachgebrauch, nur daß dieser durch logische Einschränkungen näher bestimmt wird, und die Kunst wird eben, die im gemeinen Sprachgebrauch gegebenen, verworren gedachten Begriffe deutlich zu machen und genau zu bestimmen. Ferner die Anschaulichkeit der mathematischen Vorstellungen macht, daß diese sich derselben überall mit der größten Sicherheit bedienen kann, dagegen werden in der Philophie so oft ähnliche Begriffe, deren Unterschied schwer zu bestimmen ist, mit einem Worte bezeichnet, so daß viel Aufmerksamkeit darauf erfordert wird, ob man mit demselben Zeichen immer dengleichen Begriff verbindet.

Wir erhalten aus diesem allen folgendes, als erste Regeln, welche die Kunst zu philosophiren zu beobachten hat. (Vergl. Kants Abhandlung über die Evidenz der Grundsätze in der natürlichen Theologie und Moral.)

1) Wir müssen ganz vom Standpunkte der gemeinen Erfahrung ausgehen und hier das unmittelbar gewisse besondere aufgreifen, vermittelst dessen wir uns erst zum allgemeineren erheben können. Man fange daher nie von Erklärungen an, es müßten denn bloße Worterklärungen seyn sollen und selbst diese sind nur selten zuverlässig. Vielmehr fasse man nur dasjenige in seinem Gegenstande sorgfältig auf, dessen man von ihm unmittelbar gewiß ist. Hieraus ziehe man Folgerungen und sehe hauptsächlich immer nur auf die Gewißheit der Urtheile ohne auf Erklärungen auszugehen.

2) Man zeichne die unmittelbaren Urtheile über einen Gegenstand in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit

Gewißheit antrift besonders auf und nachdem man gewiß ist, daß eines im andern nicht enthalten sey, so schicke man diese als Grundlage allen Folgerungen voran, wie Axiomen der Geometrie. So wird man das gewisse sicher vom ungewissen trennen, und nur vermittelst des erstern weiter fortschreiten können.

Folgendes Raisonnement wird das bisher gesagte noch deutlicher machen. Spekulation, von welcher das philosophiren ein Theil ist, ist diejenige willkührliche Bestimmung des empirischen Denkens, wodurch Wissenschaft gesucht wird. Jede Wissenschaft oder jeder Theil einer solchen ist nemlich Produkt der Spekulation, wenn sie keine äußere Erfahrung und Spekulation in engerer Bedeutung, wenn sie auch keine reine Anschauung hat, aus der sie ihre Erkenntnisse schöpft. Das Gemüth ist sich hier ganz selbst überlassen, es schöpft aus sich selbst, es beobachtet seine eignen Erkenntnisse und alle Spekulation ist also eine Kunst der innern Selbstbeobachtung; sie ist die Kunst auch die dunkeln innern Vorstellungen aufzufassen und deutlicher zu machen, gleichsam ein scharfes inneres Auge, die Kunst Ordnung in ein Ganzes von Vorstellungen zu bringen, die Kunst Vorstellungen zu zergliedern, welche noch nicht zergliedert sind. Es ist also ganz das Gebiet der innern Wahrnehmung, worin sie sich thätig zeigt und alle Gemüthszustände können ihr Gegenstand werden. Man sieht leicht daß nicht nur Philosophie, sondern auch die schwierigsten Theile der Psychologie einzig durch diese Selbstbeobachtung zu Stande gebracht werden können.

Philosophiren ist also eigentlich ein inneres Wahrnehmen, ein Beobachten gewisser im Gemüthe vorhandener Erkenntnisse. Das Talent, welches zum Philosophen macht, ist daher Scharfsinn d. i. guter Beobachtungsgeist in diesem Felde der innern Erfahrungen; es kommt zum richtigen, gewichtigen, folgereichen philosophiren weit mehr auf ein gewisses richtiges und genaues Gefühl, wenn ich so sagen darf, nemlich auf Beobachtungskunst als auf bloßes schließen an. Dieses Gefühl besteht darin, daß ich die in der innern Erfahrung vorkommenden zusammengesetzten Begriffe, deren Merkmahle alle nur dunkel gedacht werden, doch bestimmt und genau aufzufassen, d. i. innerlich

wahrzunehmen vermag. Hierdurch allein wird auf einer Seite richtige Zergliederung möglich, auf der andern aber kann der Denker mit den zusammengesetzten Begriffen, wenn sie nur rein aufgefaßt sind richtig weiter fortschließen, wenn gleich die letzten Principien ihm nicht deutlich vor Augen liegen. Es kommt nur darauf an, welche Vorstellungen er zu erst aus der innern Wahrnehmung aufgenommen hat, hat er hier richtig gesehen, so können die Folgerungen richtig seyn, selbst wenn seine anderwärts angestellten Zergliederungen derselben Sätze, wodurch er sich den ersten Principien nähern wollte unrichtig wären. Dagegen braucht derjenige, welcher nur richtig zu schließen vermag schon die ganze Vorbereitung, welche ihm Principien und Regeln der Methode ganz zergliedert darlegt, wenn er etwas richtiges gleichsam aufbauen will. Und eben hiermit ist für Philosophie wenig zu gewinnen, denn nur darin, sich in Besitz der Principien zu versetzen, besteht eigentlich die Kunst zu philosophiren. Jenseit der Principien würden philosophische Köpfe gewiß einig seyn, nur diese gilt der Streit. Der bekannte Satz: Wer nicht in den Principien mit mir einverstanden ist, mit dem will ich nicht streiten, denn mit dem läßt sich nicht streiten — ist also eigentlich ganz irrig. Oder es gibt gar keine Wahrheit, denn gibt es eine Wahrheit, so muß, was für mich wahr ist, auch für jeden andern wahr werden können, und dann müssen zwey streitende, wenn sie nur immer weiter zurückgehen, durchaus einen Punkt treffen, indem sie miteinander übereinstimmen und von welchen aus sie ihren Streit schlichten können. Ich sage dagegen, in der Philosophie wird eigentlich nur um Principien gestritten, wer hier mit mir in den Principien einverstanden ist, mit dem werde ich nichts zu streiten haben, es kann mir dann nichts als Inkonsequenz vorgeworfen werden, und über die wird es sich leicht einig werden lassen, wenn man nur Geduld und guten Willen genug hat, den logischen Regeln der Reflexion zu folgen.

Also die Principien der Philosophie sind eigentlich der Gegenstand alles philosophischen Streits. Freylich kann man aber denn in diesem Streite nicht von diesen selbst ausgehen, son-

dern man muß, wie wir oben fanden durchaus einer regressiven Methode folgen, welche uns allein vom Standpunkt der gemeinen Erfahrung aus zur höhern Abstraktion leiten kann.

Hier wird eine oben schon vorgekommene Sache ganz deutlich. Man kann nemlich leicht die Frage aufwerfen: wie kann über apodiktische Sätze, welche allgemeine und nothwendige Gesetze enthalten sollen, und noch dazu über Grundsätze der Art, welche für jedermann unmittelbar gelten sollen, indem sie ihre Gewißheit unmittelbar bey sich führen, Streit statt finden, wie dies doch in der Philosophie der Fall ist? Die Antwort ist uns jetzt leicht. Philosophie ist ein künstliches Produkt der Zergliederung, sie sucht aus den verwickelten Begriffen der gemeinen Erfahrung diejenigen zu abstrahiren, welche tauglich sind um daraus allgemeine und nothwendige Gesetze zusammenzusetzen. Jeder philosophische Satz liegt im Gemüthe des einen so gut als in dem des andern. Allein er wird für sich nicht wahrgenommen, sondern es gibt vielmehr erst eine Kunst der innern Selbstbeobachtung durch welche er aus dem verwickelten Ganzen einer Erfahrung ausgewickelt werden muß; wer also hier fehlerhaft beobachtet oder falsch zergliedert, der kann ihn ganz übersehen, oder wer auf verschiedene Weise zergliedert, kann ihn unter verschiedenen Formen erhalten. Wenn jemand behauptet: daß der Wille frey sey, so behauptet er damit nicht nur, daß dieser Satz in seinem Gemüthe vorhanden sey, sondern daß er als Grundgesetz in der Erkenntniß jedes Gemüthes liege: aber daß derjenige Fehler der Selbstbeobachtung mache, der ihn nicht in seinen Vorstellungen zu finden vermag und ihm also widerspricht.

3) Die regressive Methode beym philosophiren führt zur transcendentalen Kritik.

Wir sollen also in der Philosophie immer der rückwärts vom besondern zum allgemeinern, von bedingten zu seiner Bedingung, von den Folgen zu den nächsten Gründen aufsteigenden Methode folgen. Wir nehmen hier das erste gewisse, wor-

rauf wir weiter fort uns gründen, aus der gemeinen Erfahrung auf, wie sollen wir nun von diesem aus weiter bis zu den ersten Principien gelangen? Wie sollen wir durch diese Regression auf ein letztes kommen, das als Princip gelten kann?

Die bloße Zergliederung für sich setzt sich keine bestimmten Gränzen, es ist immer ungewiß, ob ich darin nicht noch weiter fortgehen kann; ich kann daher nur wissen, ob ich wirklich zu einem Princip gelangt bin, ob ein erhaltener Begriff wirklich der allgemeinste und unauflöslich sey, ob ein Urtheil sich durchaus von keinem andern ableiten lasse.

Ferner diese Principien sollen für sich unerweisliche Sätze seyn, von denen doch behauptet wurde, daß sie der abstrakten Begriffe wegen, welche in ihnen verbunden werden, nicht unmittelbar allgemein verständlich seyn können. Worauf soll denn ihre Gültigkeit beruhen, wodurch lassen sie sich rechtfertigen?

Die Beantwortung dieser Fragen ergibt sich aus einer nähern Ansicht des eigenthümlichen der regressiven Methode von selbst.

1) Wenn ich der regressiven Methode folge, so kann ich in Rücksicht der Ableitung eines Satzes von einem andern gar nicht sagen, daß ich den abgeleiteten bewiesen hätte. Denn ich komme hier von der Folge zum Grunde, vom Schlußsatz zu dem allgemeinen Satz, aus welchem der Schlußsatz abgeleitet wurde. Nun ist aber der Grund nicht deswegen wahr, weil die Folge wahr ist, sondern nur die Folge ist wahr, weil der Grund wahr ist. Wenn ich aber etwas für wahr erkenne, welches nur als Folge eines andern statt finden kann, so leitet mich subjektiv doch die Wahrheit der Folge zur Annahme oder zur Ueberzeugung von der Wahrheit des Grundes. Ich leite nicht eigentlich den Grund von der Folge ab, denn diese Art der Ableitung gehört der progressiven Methode, sondern ich verfahre regressiv, indem ich zeige, daß meine Annahme der Folge, die des Grundes schon voraus setzt. Ein Beyspiel wird diesen Unterschied deutlicher machen. Man hatte schon lang wahrgenommen, daß der Mond sich um die Erde bewege, und daß ein Stein fällt — Newton aber erklärte zuerst beyde Er-

scheinungen aus einem allgemeinen Gesetz, der anziehenden Kraft der Erde. Hierbey verfuhr er regressiv, denn nicht objektiv, weil der Stein fällt oder der Mond sich um die Erde bewegt, kommt der Erde eine anziehende Kraft zu, sondern umgekehrt, diese ist die Ursach von jenem, aber doch erkennen wir die letztere Wahrheit nur durch erstere.

Oder wenn ich behaupte die Kreisbewegung des Mondes setze eine stetig wirkende anziehende Kraft der Erde voraus, und ich suche einen Grund dieser Behauptung, so finde ich, daß ich sie eigentlich nur als Folge eines allgemeinen Gesetzes annehme, nemlich dessen: daß jede Veränderung eine Ursache haben müsse, und folglich auch die in der Richtung einer Bewegung. Hier wird der gegebene besondere Satz von einem allgemeinern erst aufgefundenen Grunde abgeleitet, zugleich aber gezeigt, daß der erstere, allgemein zugegebene Satz den letztern schon voraus setze, daß also wer den erstern zugibt, auch den letztern annehmen müsse. Es wird bloß durch das Daseyn des untergeordneten Satzes im Gemüthe das Vorhandenseyn des allgemeinern in demselben aufgewiesen.

2) Es ist also der regressiven Untersuchung unmittelbar gar nicht darum zu thun, einen Satz durch den andern zu beweisen, sondern nur subjektiv zu zeigen, daß wer einen gewissen Satz annimmt, die Wahrheit eines andern schon voraus setze. Wir gehen hier immer von gewissen, allgemein zugestandenen Urtheilen aus und zeigen, daß diese schon die Annahme allgemeinerer und eben darum schwer abgesondert zu denkender Gesetze subjektiv im Gemüthe voraussetze. Diese subjektive Ansicht unsers Wissens im allgemeinen, welche von der objektiven ganz verschieden ist, ist das Eigenthum der regressiven Methode, und eben dadurch erhält diese alle die Vortheile, welche sie der Philosophie überhaupt bringt.

Jede Erkenntniß gehört als solche zu einem Gemüthszustand, und jedes einzelne erkennen ist eine Thätigkeit des Gemüthes, nemlich eine solche Thätigkeit desselben, (dies ist ihr wesentliches Merkmahl) wodurch der Gegenstand vorgestellt wird. Das Erkennen und die Erkenntnisse sind also selbst Gegenstände der innern Erfahrung, und daher der Anthropolo-

gie. Ich kann also und muß, wenn ich vollständig seyn will, alle Erkenntnisse aus einem anthropologischen Gesichtspunkte betrachten, wiefern sie subjektiv zu Zuständen des Gemüths gehören; ich kann hier ihre Veränderungen, Verschiedenheiten und Gesetzmäßigkeit untersuchen, welche ihm bloß für sich, subjektiv als Thätigkeiten des Gemüthes zukommen. Ja diese Betrachtung der Erkenntnisse ist sogar die unmittelbarste, weil der Gegenstand für mich nur Gegenstand irgend einer Erkenntniß ist. — Das heißt: eigentlich gehört dem Gemüthe die Erkenntniß zu, der Gegenstand ist nur vermittelst ihrer in Verhältniß zu demselben, wiefern er erkannt werden soll. Ich kann, ehe ich die Erkenntniß eines Gegenstandes selbst aufstelle, fragen, wie ich zu ihr gelangt bin, und von dem Standpunkt der innern Erfahrung aus untersuchen, aus welchen Vorstellungen eine Erkenntniß entsprungen ist, zu welchen Gemüthsvermögen diese Vorstellungen gehörten und dergleichen mehr.

Jede Reihe von Schlüssen führt, wenn ich sie rückwärts durchlaufe, zuletzt zu einem allgemeinsten, obersten, einem Princip, welches nur auf sich selbst beruht, sich in der Reihe von nichts ableiten läßt. In Rücksicht dieses Princips nun findet aber immer noch subjektiv die Frage statt, woher wissen wir das? Eine Frage, welche uns an die innere Erfahrung verweist, und hier aus der Natur des Gemüthes eine Erklärung fordert, wie diese oder jene Erkenntniß unter unsre Vorstellungen kommt. Die Antwort auf diese Frage gehört einer regressiven Untersuchung, und diese Ansicht der Erkenntnisse ist es, welche der Philosophie die größten Vortheile bringt.

Wir haben nemlich vorhin die Frage aufgeworfen: da die bloße Zergliederung für sich selbst sich keine Gränzen setzt, so ist es immer ungewiß, ob ich darin nicht noch weiter fortgehen kann; wie kann ich da wissen, ob ich wirklich zu einem Princip gelangt bin, ob ein erhaltener Begriff wirklich der allgemeinste und unauflöslich ist, ob ein Urtheil sich durchaus von keinem andern ableiten läßt. Ferner die Principien der Philosophie sollten für sich unerweisliche Sätze seyn, von denen doch behauptet wurde, daß sie der abstrakten Begriffe wegen, welche in ihnen verbunden werden, nicht unmittelbar allgemein ver-

ständlich seyn können. Worauf soll nun ihre Gültigkeit beruhen?

Hierauf hat die subjektive Ansicht des Wissens entscheidend vortheilhaften Einfluß. Die apodiktische Erkenntniß der Philosophie muß schlechthin, und ohne irgend ein für das Gemüth nur zufälliges Verhältniß erkannt werden können, sie ist Erkenntniß aus bloßer Vernunft. Sie ist also ganz allein im Gemüthe, im Wesen der Vernunft selbst gegründet. Ihre Principien müssen sich daher, nach bloßen Thatsachen der innern Erfahrung aus den Beschaffenheiten des Gemüthes als des Subjektes alles Wissens allein, unmittelbar und vollständig ableiten und erklären lassen. Es wird sich nachweisen lassen, wie jedes Urtheil, welches ein philosophisches Princip ist, sich aus gewissen Bedingungen der Vernunft selbst erzeugen muß, und auf gleiche Weise wie ein allgemeiner Begriff oder eine Idee derselben entspringt.

Die Befolgung der regressiven Methode in den ersten Untersuchungen der Philosophie, führt uns also unmittelbar auf eine Untersuchung der Vernunft selbst, wiefern sie der Quell ist aus dem subjektiv alle apodiktische Erkenntniß entspringt, d. h. sie ist mit der Kritik der Vernunft eins und dasselbe. Die Forderung der Befolgung einer regressiven Methode ist also nichts anders als das in der Schulsprache gesagte: Erkenne dich selbst, für den Vernunftkünstler. Wir müssen erst unser Vermögen, wie viel wir in Rücksicht der Philosophie ausrichten können, kennen lernen, ehe wir an die Aufstellung des Systems derselben gehen, um niemals blindlings zu verfahren, sondern mit Selbstbewußtseyn unsrer Thätigkeit. So daß wir bey jedem Schritt auch wissen, warum wir so und nicht anders verfahren.

Durch diese Aufweisung der subjektiven Bedingungen, aus denen ein gewisses Urtheil in der menschlichen Vernunft entspringt, wird aber dieses keinesweges bewiesen, sondern nur aufgewiesen, wir rechtfertigen dadurch nur uns selbst, indem wir uns orientiren, auf welche Weise wir dazu kommen, es zu behaupten. Eine solche Ableitung heißt daher Deduktion,

und Deduktion der Erkenntnisse ist also das eigenthümliche der transcendentalen Kritik.

Die Deduktion sollte niemals Beweis genannt werden. Vielmehr schließen sich die Sphären des erweisbaren, und die der Deduktion wechselseitig einander aus. Auf dieses vielleicht oft hinlänglich schwierige Verhältniß kommt hier alles an. Nur Principien, nur das unerweisliche muß deducirt werden. Denn einen Satz beweisen heißt in der objektiven Reihe der Gewißheit vom allgemeinen, welches gegeben ist, durch Schlüsse zu ihm gelangen, und also zeigen, daß er als ein besonderes Urtheil schon in jenem enthalten ist. Die Deduktion hingegen hat es nur damit zu thun, wie ein Begriff oder ein Urtheil subjektiv im Gemüthe entspringt, dies läßt sich aber nur von Principien aufweisen, denn erweisliche Sätze folgen unmittelbar aus andern Sätzen, und entspringen nicht unmittelbar aus der Vernunft selbst. Bey solchen Sätzen, welche so einleuchtend sind, daß niemand erst nach einem Beweise fragt, ist oft eben die Deduktion am schwersten. Z. B. fast jedermann wird sich in Verlegenheit finden, wenn man ihn fragen wollte, warum $2 + 2 = 4$ ist, eben gerade weil es so unmittelbar evident ist, daß niemand sich erst nach einem Grunde umsieht. Den Beweis einer solchen Zahlformel wird niemand erst fordern, wir beziehen uns da nur auf die Anschauung; die Deduktion desselben aber ist schwierig genug, indem sie die Aufweisung der Möglichkeit der Arithmetik überhaupt voraussetzt. Für Mathematik wird freylich eine solche Deduktion etwas unnöthiges wenigstens entbehrliches seyn, hingegen für Philosophie ist sie unvermeidliches Bedürfniß.

Wir haben bisher gefunden, daß die ersten Untersuchungen der Philosophie, wenn sie sicher, bestimmt und allgemein verständlich werden sollen, ja wenn man auch nur für sich selbst Gewißheit haben will, durchaus von besondern Thatsachen ausgehen müssen, welche in der gemeinen Erfahrung völlig gewiß sind; daß wir durchaus nicht von Anfang her schon auf allgemeine Principien ausgehen dürfen, noch weniger aber damit anfangen können, gleich von vorne herein diese hypothetisch aufzustellen, als einen allgemeinen Erklärungsgrund aller

Möglichkeit. Es ist vielmehr eben der Vortheil einer sichern philosophischen Methode, daß sie keine Behauptung ohne Rechtfertigung aufstellt, selbst von ihren Principien noch weitere Rechenschaft geben kann und daß sie bey jedem Schritte, den sie thut, auch angeben kann, warum sie ihn eben jetzt und eben auf diese bestimmte Art thut, daß sie von jedem Satze zu sagen weiß, warum sie ihm gerade diese und keine andere Stelle anweist.

Hieraus ergab sich zweytens, daß diese ersten philosophischen Untersuchungen jederzeit kritisch werden ausfallen müssen, daß sie ein Versuch der Vernunft seyn müssen sich selbst kennen zu lernen, besonders in der Rücksicht wie aus ihr allein Erkenntnisse entspringen können; daß es also dieser Untersuchung eigenthümlich ist, ihre unerweislichen Principien doch noch zu deduciren d. h. ihrer subjektiven Möglichkeit nach abzuleiten.

Alles philosophiren soll also mit Kritik anfangen, die Kritik aber geht von mannigfaltigen einzelnen Thatsachen der innern Erfahrung aus. Wer ihr dies zum Vorwurf machen will, wie oft geschehen ist, der versteht sich weder auf das Wesen derselben noch auf das Wesen der Philosophie überhaupt. Er meint nemlich einmal, daß die historische Gewißheit dieser Thatsachen geringer sey, als die apodiktische der Philosophie, welches irrig ist, und hat zweytens den Unterschied zwischen einem Beweise und einer kritischen Deduktion nicht gefaßt.

Werfen wir noch einmal die Frage auf: Was wollen wir denn mit unserm ganzen philosophiren? Die erste Antwort war: Der Philosophie ihre Form geben und sichern. Der Inhalt derselben liegt zerstreut und oft genug verkannt in den gemeinsten Erfahrungen, in dem Verstandesgebrauch des gemeinen Lebens. Dieser soll aber durch das philosophiren und mit der wissenschaftlichen Form Sicherheit und Festigkeit erlangen. Woher nehmen wir nun die ersten Gründe dieser Festigkeit und Sicherheit? Indem wir erst anfangen zu philosophiren haben wir nichts als eben diese gemeine Erfahrung, woraus wir schöpfen können, in ihr müssen diese letzten Gründe schon vor-

handen seyn, wenn sie gleich sehr verborgen liegen. Und eben sie aus dieser Dunkelheit heraus zu heben, um sie nachher brauchen zu können, damit das ganze Gebäude durch sie Haltung bekomme, dies ist die einzige Bemühung der Kritik der Vernunft.

Die ganze Absicht unsers philosophirens kann nur die seyn eine allgemeine Erklärung der in der gemeinen Erfahrung vorkommenden Phänomene des philosophischen Wissens zu geben. Für diese Erklärung haben wir aber auch wieder keinen andern Standpunkt als den der gemeinen Erfahrung; was in dieser unmittelbar gewiß ist, davon können wir allein ausgehen, denn aus dem Kreise unsers eignen Wissens werden wir uns nie heraus zu heben vermögen, sondern mit allen unsern Erklärungen nur so viel erlangen, dieses Wissen mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bringen. Die Absicht der ganzen transcendentalen Kritik wird seyn die Möglichkeit der Phänomene des philosophischen Wissens so wie sie in der innern Erfahrung vorkommen, zu zeigen; und da diese im allgemeinen Ansprüche an apodiktische Erkenntnisse enthalten, so wird die Möglichkeit apodiktischer Erkenntnisse überhaupt aufzuweisen ihre höchste und erste Aufgabe seyn mit deren vollständiger Beantwortung sie vollendet ist.

4) Der Kriticismus in der Philosophie führt zum transcendentalen Idealismus.

Aristoteles führt in seiner Logik als eine besondere Art wechselseitiger Beziehungen an: Wenn ein Mensch sitzt, so ist die Aussage wahr, daß er sitze, und wenn diese Aussage wahr ist, so sitzt der Mensch. Wahrheit einer Aussage und objektive Realität des Gegenstandes, von welchem dieselbe gilt, sind jederzeit in einer solchen wechselseitigen Abhängigkeit von einander, daß keines ohne das andere statt finden kann: wo aber doch offenbar die Realität des Gegenstandes der Grund, die Wahrheit des Urtheils die Folge ist. Alle Wahrheit der Erkenntniß hängt in so fern vom Daseyn ihres Gegenstandes

ab. Die Realität des Gegenstandes steht eigentlich als etwas von seinem erkannt werden ganz unabhängiges da und sollte für dieses die Regel geben. Daß dies auch in unsrer Erkenntniß wirklich der Fall sey nahm man oft zu unbesorgt an

Die Kritik betrachtet nun die Erkenntnisse subjektiv als Zustände des Gemüthes und da sieht man leicht, daß für das erkennende Subjekt der Gegenstand nur durch die Erkenntniß bestimmt ist. Erkenntniß ist ihm das einzige, der Gegenstand für dasselbe, als erkennendes Subjekt, nur nach seinem Verhältniß zur Erkenntniß bestimmt. Dieses Subjekt kann auch nicht gleichsam aus seiner Erkenntniß heraustreten, um diese mit dem Gegenstande zu vergleichen, sondern es kann sich allein nur an die Erkenntniß halten.

Hier finden wir nun, daß in unsrer Erkenntniß sich das Fürwahrhalten durchaus nicht durch die Realität des Gegenstandes, sondern nach ganz subjektiven innern Gesetzen bestimmt. Wir müssen unser unmittelbares Erkennen, wie es z. B. in Anschauungen vorkommt, ganz von dem unterscheiden, was nur zu der Art gehört, wie wir uns desselben wieder bewußt werden. Anschauungen nehmen wir unmittelbar als unsre Erkenntnisse wahr, anderer Erkenntnisse werden wir uns hingegen erst mittelbar bewußt, und die ganze Reflexion ist nur ein Mittel um zu diesem mittelbaren Wissen um unser Wissen zu gelangen. Alles erkennen durch Begriffe gehört nur zur Wahrnehmung eines unmittelbaren in der Vernunft vorhandenen erkennens.

Diese Wahrnehmung ist aber größtentheils willkührlich und künstlich. In diesem Zwischenraume zwischen der unmittelbaren Erkenntniß und der Perception derselben liegt der Grund aller verschiedenen Modifikationen des Fürwahrhaltens ob es Ueberredung oder Ueberzeugung, ob es Wissen, Glaube oder Meinung ist; darin liegt der einzige Grund der Möglichkeit von Irrthum und Schein. Denn nur durch die vielen hier zusammenwirkenden, verschiedenen Vermögen ist ein Widerstreit zwischen den einzelnen möglich. Alle zur Vermeidung des Irrthums anzustellende Untersuchung über Wahrheit oder Unwahrheit in unsern Vorstellungen geht nur auf die ganz subjektiven

im Gemüthe gegründeten Gesetze unsrer Selbstbeobachtung in Rücksicht der unmittelbaren Erkenntniß. Diese unmittelbare Erkenntniß liegt mit ihrer ursprünglichen Gültigkeit unangefochten und unberührt in der Vernunft, aller Irrthum und jeder Gegensatz des wahren und falschen gehört nur zur Perception derselben.

Wahrheit im Gegensatz des Irrthums ist also nicht unmittelbare Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande, sondern Uebereinstimmung der mittelbaren Vorstellung mit der unmittelbaren, auf welche sie sich bezieht, und die Gültigkeit der unmittelbaren Erkenntniß ist zunächst mit dem Vorhandenseyn derselben in der Vernunft eins und dasselbe.

Dieser gemeinen logischen Wahrheit der Uebereinstimmung des Urtheils mit der Anschauung und mit jeder unmittelbaren Erkenntniß müssen wir dann aber einen andern Begriff der Wahrheit oder Realität der unmittelbaren Erkenntniß selbst entgegensetzen, welcher diese mit ihrem Gegenstande selbst vergleicht und nach welcher das Seyn des Gegenstandes das Bestimmende die Wahrheit der Erkenntniß das bestimmte ist. Die letztere heiße transcendentale oder absolute Wahrheit, die erstere hingegen empirische Wahrheit. Die empirische Wahrheit der Erkenntnisse eines erkennenden Subjektes wird also nur auf der Zusammenstimmung dieser Erkenntnisse zu einem Ganzen beruhen, hingegen die transcendentale Wahrheit geht auf die Zusamenstimmung mit ihren an sich unabhängig von irgend einer Art, wie er erkannt wird, existirenden Gegenstande.

Hier sind nun für ein erkennendes Subjekt (indem man es gleichsam der Beurtheilung eines andern unterwirft) folgende Fälle denkbar. Erstlich ein gesetzmäßiges Ganzes seiner Erkenntnisse kann zu Gegenständen haben: Dinge so wie sie auch für sich existiren, oder auch Gegenstände, die außer dieser Erkenntniß gar keine Bedeutung haben. Im letztern Falle wäre diese ganze Erkenntniß ungeachtet ihrer empirischen Wahrheit doch transcendental bloßer Schein, im erstern hätte sie Realität. Für diesen Fall fragt sich denn zweytens weiter: werden die Dinge erkannt, so wie sie an sich sind,

oder

oder unter gewissen subjektiven Bedingungen, unter Beschränkungen der subjektiven Erkenntnißart. Hier enthielte der erste Fall die höchste absolute und transcendentale Wahrheit, im letztern würden die Dinge nur durch ihre Erscheinung erkannt, diese Erkenntniß wäre Erkenntniß der Erscheinung von Dingen an sich.

Das erste Geschäft der Kritik ist daher aufzuweisen, daß unsrer Erkenntniß empirische Wahrheit zukomme. Dies geschieht durch die Deduktion der Möglichkeit nothwendiger und allgemeiner Erkenntnisse für unsre Vernunft überhaupt, worin das Wesen und die Gültigkeit jedes aus der Vernunft entspringenden Princips, und also auch die Zusammenstimmung ihrer Erkenntniß zu einem Ganzen aufgewiesen wird.

In Rücksicht der transcendentalen Wahrheit aber findet sie folgendes:

Was an sich da ist, muß seyn unabhängig von irgend einer Art, wie es erkannt wird. Das Daseyn desselben müßte seyn ein schlechthin gegeben seyn. Dies liegt in unserm Begriffe vom Dinge an sich. Sind also die Gegenstände unsrer empirisch wahren Erkenntniß, d. h. die Gegenstände der Erfahrung Dinge an sich, so müssen sie in dieser Art ihres Daseyns schlechthin gegeben seyn, und nicht nur in Beziehung auf irgend eine Erkenntniß.

Nun ist uns aber die Welt unter Naturgesetzen nur in dem nothwendigen Zusammenhang des in der Anschauung enthaltenen individuellen und einzelnen gegeben. Dieses Einzelne ist in dem Zusammenhange des Ganzen jederzeit bedingt, ein anderes enthält eine Bedingung für dasselbe. Ist also die Bedingung wiederum bedingt, so entsteht eine Reihe von Bedingungen und Bedingtem, welche sich auf der Seite des Bedingten immer weiter zu einem untergeordneten Bedingten, — auf der Seite der Bedingungen immer weiter zu einer höheren Bedingung verlängert denken läßt. Soll nun ein Bedingtes schlechthin gegeben seyn, so ist es als solches nur durch seine Bedingung gegeben, soll also eine Reihe von Bedingungen und Bedingtem schlechthin gegeben seyn, so muß irgend eine Bedingung unbedingt seyn.

Nun sollte das Seyn an sich ein schlechthin gegeben seyn enthalten, im Daseyn von Dingen an sich müßte also eine solche Reihe absolut vollständig seyn, mit einem Unbedingten endigen, und dadurch das Ganze der Reihe unbedingt werden. Dinge an sich müssen ihrem Daseyn nach vollendet gegeben seyn, gleichsam für irgend eine Erkenntniß derselben; Unvollendbarkeit im gegeben werden der Dinge kann also nur für die Erscheinung statt finden.

Nun finden sich aber in der Welt unter Naturgesetzen, welche der Gegenstand unsers Wissens ist, mehrere solche Reihen, deren jede einen Fortschritt von Bedingung zu Bedingung unbestimmt ins Unendliche enthält, lauter unvollendbare Reihen im Daseyn der Dinge, nach dem Schema der jederzeit möglichen weitern Verlängerung einer geraden Linie im ersten Postulate des Geometers.

Zum Beyspiel. Jeder einzelne Gegenstand der Erfahrung hat eine Größe und dem Ganzen aller dieser Gegenstände, der Welt unter Naturgesetzen, kommt ebenfalls eine Größe zu, welche aus der Synthesis des gleichartigen aller einzelnen Gegenstände entsteht, in welcher jeder einzelne Theil durch die andern begränzt und also bedingt ist. Die Größe der Welt ist daher eine solche Reihe, welche von Seiten ihrer Bedingungen, das heißt des begränzenden, vollständig seyn muß, wenn sie eine Welt von Dingen an sich seyn soll. Sie müßte daher entweder eine vollendete, d. h. endliche, vollständig begränzte, oder eine unendliche Größe seyn.

Eine endliche Größe kann ihr aber nicht zukommen, denn alsdann müßte sie begränzt seyn, welches sie wieder unter die Bedingung einer Größe ausser ihr setzt. Eine unendliche Größe ist sie aber eben so wenig, denn eine wirklich gegebene unendliche Größe müßte eine solche seyn, die eine nicht zu vollendende Synthesis des gleichartigen vollendet enthielte, welches sich selbst widerspricht.

Die Welt unter Naturgesetzen hat also überhaupt gar keine bestimmte Größe, sondern ihre Größe ist unvollendbar und unbestimmbar; jede Gränze in ihr ist nur Gränze der

jedesmaligen Erfahrung, sie ist bloße Erscheinung und keine Welt von Dingen an sich.

Oder ein anderes Beyspiel. Das Gesetz der Naturnothwendigkeit, daß jede Veränderung eine von ihr verschiedene Ursach voraussetzt, ist nicht genugsam, um eine vollendete Reihe von Gründen und Folgen in der Natur darzustellen, indem jede Veränderung eine andere voraussetzt, welche der Grund ist, warum sie in einer gegebenen Zeit erst anfangen kann. Allein eine Ursach, welche eine Reihe von Handlungen unmittelbar anfangen kann, d. h. Freyheit, widerspricht diesem Gesetze der Naturnothwendigkeit, indem sie den Zusammenhang in der Succession der Veränderungen unterbricht. Die Reihe des werdenden oder der Veränderungen in der Welt unter Naturgesetzen ist also unvollendbar, und gehört nicht zum Daseyn von Dingen an sich.

In unsrer Erfahrungserkenntniß werden also die Dinge nicht erkannt, so wie sie an sich sind, sondern sie hat es nur mit Erscheinungen zu thun. Es kommt ihr unmittelbar keine transcendentale Wahrheit zu.

Allein durch die bloße Vernünftigkeit der Form unsrer Erkenntniß ist Wahrheit und Realität für sie doch nur eine; es liegt also dem Fürwahrhalten im Wissen von der Erscheinung doch eine Beziehung auf transcendentale Realität zu Grunde, und dadurch wird ein ursprünglicher Glaube als das eigenste Fürwahrhalten der Vernunft bestimmt, welcher die Erscheinung als Erscheinung des Seyns an sich bestimmt.

Nun heißt aber die Behauptung, daß gewissen Erkenntnissen irgend Wahrheit zukomme, Realismus; die Behauptung hingegen, daß ihnen in irgend einer Rücksicht kein Gegenstand entspreche, wird Idealismus genannt.

Der Kriticismus führt also zu einem empirischen Realismus und transcendentalen Idealismus in Rücksicht unsrer positiven Erkenntniß.

Es ist das Regulativ alles unsers Wissens: Die Welt unter Naturgesetzen ist eine Welt der Erscheinung, aber

diesem setzen wir entgegen Glaube und Ahndung. Das innere Bewusstseyn unserer Freyheit gibt dem Glauben die Aussicht auf eine höhere Weltordnung des Absoluten, in der wir uns allein in der Gemeinschaft freyer Wesen unsrer eignen Gesetzgebung unterworfen sehen für die Handlung. Wahrheit aber ist uns nur eine. Jene Erscheinung und diese Freyheit müssen sich vereinigen, die Welt unter Naturgesetzen ist die Erscheinung der absoluten Realität einer intelligibeln Welt. Daher die Ahndung einer höhern Weltordnung in der Natur, durch die freye Beurtheilung nach den Ideen des Schönen und Erhabenen und der eines Endzweckes der Natur.

5) Warum ist es der Kritik bisher noch nicht gelungen, der Philosophie eine feste Gestalt zu geben?

Die Kunst zu philosophiren soll einzig in der Befolgung der regressiven Methode bestehen, und durch Kritik allein soll es möglich seyn, der Philosophie auf immer eine sichere Grundlage, feste Form und Evidenz zu geben. Ja ich behaupte, daß einzig durch die Entdeckung von Kant, die Philosophie müsse in ihren Untersuchungen der regressiven Methode folgen, der Philosophie geholfen gewesen sey. Diese Idee allein, deutlich gedacht, mußte im Verfolg zur Kritik führen, und mit dieser ist eine vom Standpunkte der Erfahrung ausgehende Untersuchung geliefert, welche zu einem Systeme aller Principien der Philosophie führt. Alles weitere ist bloße Ausführung jener ersten Idee, und bedarf keiner folgenden Entdeckungen oder Erfindungen.

Hiergegen wird eingewendet werden: müßte alsdann nicht schon lang die Philosophie zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben worden seyn, und ihr allgemein anerkanntes unumstößliches System aufstellen können?

Zur Antwort auf diese Frage könnte man allerdings geben, daß seit der Bearbeitung der Kritik die Uebereinstimmung in Rücksicht der Resultate der Philoso-

phie in Deutschland beträchtlich zugenommen habe. Auf der andern Seite ist es aber auch leicht zu finden, warum der Erfolg nicht noch schneller und auffallender sich zeigte, warum man sogar so häufig die Kritik wieder ganz verlassen hat.

Es ist der Natur der Sache sehr gemäß, daß man gemeinhin überhaupt meint, um philosophiren zu können, werde auser einiger logischer Ausbildung des Verstandes weiter keine Kunst erfordert, daß man also die Methode dabey überhaupt leicht übersieht, oder bald wieder vergißt. Die meisten Schüler der Kritik blieben daher bald nur bey ihren Resultaten stehen, man hatte mehr mit dem Kantischen transcendentalen Idealismus und seinen Dingen an sich, als eben mit der kritischen Methode zu thun, die doch das einzig belebende Princip seines Systems ist. Diejenigen seiner Schüler, welche seiner Methode treu blieben, haben bey der Weitläuftigkeit und Mühsamkeit des Unternehmens nicht leicht versucht, einen Schritt weiter zu gehen, als Kant schon gekommen war, und diejenigen, die weiter gingen, hielten sich nur an Resultate, und fielen gleich wieder auf irgend eine Art in die bequemere dogmatische Methode zurück. Besonders hat es hier der Kritik viel geschadet, daß es Reinhold gleich anfangs mißlang, das eigenthümliche ihrer Methode zu verstehen, und daß er eben an der leichten Erklärlichkeit der metaphysischen Schwierigkeiten durch die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich hängen blieb; denn, wie ich oben gezeigt habe, die Verfolgung des von ihm eingeschlagenen Weges ist doch das Hauptphänomen in der neuesten Geschichte der Philosophie geworden.

Doch setzen wir auch alle solche geschichtliche Einzelnheiten bey Seite, so liegen auch in der Sache selbst noch Gründe, welche anfangs den Fortgang der kritischen Methode erschweren und ihre schnellere Ausbreitung hindern müssen.

Philosophie wird nur durch Spekulation zu Stande gebracht, und ich nenne eben eine Untersuchung kritisch, die sich damit beschäftigt, sie zu produciren. Spekulation ist aber ein Produkt der innern Selbstbeobachtung, und es

treffen sie daher alle Schwierigkeiten, denen diese Art der Wahrnehmungen und besonders die Mittheilung solcher Wahrnehmungen unterworfen ist.

Für die innere Beobachtung seiner selbst ist es bey allen feinern Untersuchungen der Erfahrungsseelenlehre schon eine mißliche Sache, daß oft die Beobachtung von dem beobachteten Gegenstande kaum zu unterscheiden ist, oder daß wir unser Urtheil über dergleichen Wahrnehmungen selbst für Wahrnehmung wollen gelten lassen. Es ist nemlich ein großer Unterschied zwischen dem Daseyn einer Vorstellung im Gemüthe und der Wahrnehmung derselben, denn wir können von allen im Gemüthe vorhandenen Vorstellungen in jedem Zustande desselben nur diejenigen wahrnehmen, welche eine gewisse dazu erforderliche Stärke haben, und unter letztern ist es noch willkührlich, auf welche wir gerade unsre Aufmerksamkeit richten wollen. Wir müssen also einen Unterschied machen zwischen Beschaffenheiten der Vorstellungen, wie sie unmittelbar im Gemüthe vorhanden sind, und denselben als Gegenständen der innern Wahrnehmung. Spekulation ist aber innere Selbstbeobachtung, sie hat es unmittelbar nur mit letzteren zu thun, und in dem Gebiet dieser wird also auch allein gestritten. Nun ist es schon bey äussern Wahrnehmungen, wo die Anschauung doch viel leichter aufzufassen ist, oft Schwierigkeiten unterworfen, die reine Thatsache zu erhalten, unvermengt mit allem Raisonnement darüber, wie viel schwerer wird dies nicht erst bey innern Wahrnehmungen seyn, wie leicht kann man nicht Urtheile, Meinungen über die Verhältnisse innerer Wahrnehmungen selbst für Wahrnehmung halten. Die Hauptquelle alles Irthums, Verneinung desjenigen, was man nicht wahrgenommen hat, ist also hier so ergiebig, als nur irgendwo. Dies fordert für jeden Denker die größte Vorsicht bey dergleichen Untersuchungen. Dabey haben wir kein anderes Mittel, um uns diese innern Vorstellungen gegenwärtig zu erhalten, oder sie willkührlich zur Anschauung zu bringen, als die Bezeichnung derselben durch Worte, welche nur zur Erinnerung hinlänglich sind, und den Gegenstand nicht selbst darstellen,

sondern ihn erst hervorrufen, und zwar nach dem allgemeinsten Gesetz der Ideenverknüpfung, so daß Zweydeutigkeit der Worte eine nothwendige Eigenschaft jeder Sprache des gemeinen Lebens seyn wird. Aus dieser muß aber der Philosoph schöpfen, und es gehört daher Vorsicht dazu, um sich anfangs von derselben nicht täuschen zu lassen, nnd endlich die Wissenschaft davon zu befreyen. Endlich sind diese Gegenstände der Anthropologie, auf welchen der Mechanismus des empirischen Denkens bey der Spekulation beruht, selbst noch so wenig bekannt, daß wol nur der kleinere Theil der Philosophen in diesem Gebiete mit Selbstbewußtseyn seiner Thätigkeit arbeitet. So steht die Sache bloß für das richtige Verfahren eines einzelnen Kopfes, kein Wunder also, daß so viel verwirrtes, andern unsinnig oder widersprechend scheinendes in diesen Untersuchungen zum Vorschein gekommen ist, seitdem einmal ein großer Mann darauf hingeführt hat, und eine Menge unvorsichtiger, ohne Kenntniß der Sache und ihrer eignen Kräfte, ihm nachgingen.

Aber noch nehmen diese Schwierigkeiten zu, wenn es Einigkeit nnd Uebereinstimmung mehrerer Philosophen über dergleichen Untersuchungen gibt. Sich über Gegenstände der Art mitzutheilen, ist vielen Schwierigkeiten unterworfen. Die Vorstellungen sind anschaulich, aber jeder kann nur in sich selbst sehen, jeder sieht seinen eignen Regenbogen. Die Demonstrationen, welche oft dem Beobachter nur schwer für sich selbst zulangen, lassen sich gar nicht mittheilen. Das einzige Mittel der Mittheilung ist wieder die Sprache, deren Gebrauch schon für jeden für sich schwierig war, hier es aber um so mehr wird, indem in den feinern Unterscheidungen jeder Kopf seine eigne Sprache hat, nachdem sich bey seiner individuellen Ansichtsart die Zergliederungen so oder so modificirt haben.

Es kommt hier bey jeder vorläufigen regressiven, also ins Gebiet der Kritik gehörigen, Untersuchung alles auf die Zergliederung der in der Erfahrung aufgefundenen Begriffe an, aus deren Verallgemeinerung man das System der Begriffe für die Metaphysik bildet. Aber eben diese Abstrak-

tion läßt sich auf mannigfaltige Weise anstellen, hier weichen die Köpfe am leichtesten auseinander.

Die individuelle Verschiedenheit nach welcher sich die Vorstellungen im allgemeinen in dem Gedächtniß eines Menschen kombiniren, hat schon großen Einfluß auf das System der Abstraktionen seines Kopfes, indem bey jedem schon die natürlichen Zergliederungen nach der andern Verwandschaft oder Verschiedenheit seiner Vorstellungen sich anders modificiren werden. Hier kommt nun noch dazu, daß aus dieser verschiedenen Grundlage erst durch künstliche Zergliederung das System der philosophischen Begriffe entstehen soll. Natürlich gibt es also hier noch mehr Gründe der Verschiedenheit. Jeder Kopf muß sich in gewisser Rücksicht nach seinem ersten Lehrer, sey dieser ein einzelner Mann, oder eine Schrift, oder ein ganzes Studium mehrerer Männer und Schriften richten, denn die Ordnung, in welcher hier einmal die Theilvorstellungen bey ihm das erstemal gesondert werden, wird auf jede weitere Bearbeitung Einfluß behalten. Das Schwören auf die Worte des Lehrers ist hier eine sehr natürliche, fast unvermeidliche Sache.

Das menschliche Abstraktionsvermögen ist in seinen Aeusserungen unendlich willkührlich — dies ist ein Satz, dessen Wichtigkeit in diesen Untersuchungen der scharfsinnige Plattner sehr richtig bemerkt hat. Es folgt hier jeder Philosoph derjenigen Eintheilung der Begriffe, welche er für die zweckmäßigste hält, und wenn er richtig zergliedert, so erhalten wir dadurch mehrere gültige Systeme metaphysischer Begriffe. Allein dem ungeachtet könnte eins das zweckmäßigste, das der Wissenschaft einzig gehörige seyn. Es ist viel willkührliches in unsern Zergliederungen, aber demungeachtet gibt es Gesetze für dieselben.

Diese Gesetze der Zergliederung sind zweyerley; natürliche in der Beschaffenheit des Gemüthes gegründete und daher nothwendige, und dann willkührliche, welche die Kunst vorschreibt, um das System der Begriffe einer Wissenschaft zu bearbeiten. Wenn ich hier bey den erstern verweile, so thue ich es, weil ich glaube, daß ihre Kenntniß uns einige

Phänomene der neuesten Philosophie erklärt, und die Fehler deutlicher macht, welche einige der neuesten Philosophen hauptsächlich in Rücksicht der andern begangen haben.

Es gibt einen natürlichen Gang der Abstraktion, oder diese ist an Gesetze gebunden, welche die Natur selber ihr vorschreibt, die wir also zwar nicht überschreiten können, auf die wir aber achten müssen, wenn wir nicht in Rücksicht ihrer uns Fehlern aussetzen wollen. Das Grundgesetz der natürlichen und unwillkührlichen Abstraktion ist: In ähnlichen Vorstellungen, welche im Gemüthe zugleich verstärkt werden, wird das ihnen gemeinschaftliche mehr als die Unterscheidungen verstärkt, und kann also abgesondert percipirt (innerlich wahrgenommen) werden. Nach diesem Gesetz erzeugen sich von selbst abgezogene Vorstellungen, diese werden mit Worten bezeichnet, und so erhalten wir Begriffe. Hieraus sieht man sogleich, daß eine natürliche Ueber- oder Unterordnung der Vorstellungen statt finden wird. So wie nemlich einzeln Theilvorstellungen in dem Ganzen unsrer Erfahrungen öfter als dasselbe in verschiedenen Verbindungen oder als das unterscheidende in einer derselben vorkommen, so werden die erstern abgesondert in abstracto als allgemeine Vorstellungen, die letztern hingegen nur als Unterscheidungsmerkmahle gedacht.

Hierbey ist nun freylich manches individuell, es gibt aber auch Vorstellungen genug, welche nach der Natur des menschlichen Gemüthes nur in der einen oder andern Qualität vorkommen können. So sind die Formen der synthetischen Einheit, z. B. die allgemeinen Vorstellungen von der Ausdehnung, welche in allem mannigfaltigen dasselbe bleiben, von der erstern Art, die letzten empirischen Unterschiede in der Empfindung aber von der andern.

Dadurch wird mancher Streit des gemeinen Menschenverstandes mit der philosophirenden Vernunft veranlaßt. Erstlich sind die Absonderungen im gemeinen Denken, besonders die abstraktern nicht klar und bestimmt genug für den Philosophen. Seine Trennungen bilden sich zwar auch für den gemeinen Menschenverstand: dieser bekommt aber

immer nur den oder jenen Theil des mannigfaltigen unter einem philosophischen Begriff enthaltenen in einer innern Wahrnehmung zusammen; oder noch häufiger, er erhält diese künstlichen Begriffe nur mit diesen oder jenen Nebenvorstellungen verbunden, der Begriff wird sich also daraus auch nur unrein und unbestimmt ausscheiden, oft mit zu viel, zuweilen wol auch mit zu wenig Merkmahlen.

Dann sind aber auch die Absonderungen des Philosophen ausser ihrer grössern Schärfe, vielleicht nicht immer die natürlichsten, ja ein philosophischer Lehrer muß sich sogar in Acht nehmen, nicht ganz unmögliche Absonderungen zu fordern. Im erstern Fall muß nothwendig dem gemeinen Menschenverstand Zwang angethan werden, z. B. um die Bedingung der Zeitverhältnisse aus dem Begriff der Existenz wegzubringen, und er kann alsdann wol auch zu früh über Absurdität klagen, indem die philosophirende Vernunft doch nicht nur trennt, um zu trennen, sondern nach Zwecken trennt.

Um so mehr muß man sich aber hüten, nicht in den zweyten Fehler selbst zu verfallen. Dies kommt weit leichter vor, als es auf die erste Ansicht scheint. Wir denken die allgemeinen Vorstellungen nicht für sich, sondern durch Zeichen, da ist nun eine Unterscheidung oder irgend eine andere Operation mit den Zeichen immer noch möglich, wo die Vorstellungen dieselbe schon nicht mehr zulassen; können wir ja doch die Zeichen noch kombiniren, wo die Vorstellung widersprechend ist, z. B. einen viereckigen Kreis benennen. So können wir denn bloße Worte behalten, wo wir unserm Ziel am nächsten zu seyn wähnen.

Wir können als Beyspiel zu diesem wol aus den Gesichtsvorstellungen den Begriff der Farbe auch den der gelben oder grünen Farbe abstrahiren. Aber dasjenige Merkmahl, welches zum Begriff der Farbe hinzukommen muß, um diese als gelbe Farbe zu bestimmen, welches doch statt findet, indem dadurch eben gelbe Farbe von der Farbe überhaupt unterschieden wird, und eben so die beyden Merkmahle, welche das grüne und gelbe unterscheiden, können

wir nicht für sich abgesondert, sondern nur als Unterscheidungsmerkmahl mit dem anhängenden Begriffe des Geschlechtes, hier als Farbe denken. Denn immer, wenn diese Empfindungsvorstellungen vorkommen, kommen sie in der Verbindung nur als das unterscheidende vor. Demungeachtet sind diese Merkmahle für sich da, und könnten wir sie abgesondert für sich denken, so würden sie sich auch ohne logischen Widerspruch mit Begriffen verbinden können, denen der Begriff der Farbe nicht zukommt, so wie wir manchmal sagen: dies schmeckt wie jenes riecht. Die Aufgabe, ein solches Merkmahl in abstracto zu denken, wäre also nichts widersprechendes, aber doch unmöglich, ihr nachzukommen. Bey Vorstellnngen der äussern Wahrnehmung, wo die Bilder der Einbildungskraft bestimmt genug sind, wird nun wol nicht leicht jemand einen solchen Mißgriff thun. Ganz anders sieht es aber mit der innern Erfahrung aus. Hier sind die Bilder weit unbestimmter, und die abstrakteren Vorstellungen weit schwerer aufzufassen. Dem ungeachtet werden dergleichen Vorstellungen, besonders in den neuern philosophischen Untersuchungen sehr oft gebraucht: kein Wunder also, wenn sie zu mannigfaltigen Fehlern und Täuschungen der Art Anlaß gegeben haben.

Abstraktere aus innerer Erfahrung abzuleitende Begriffe, wie streben, fühlen, wollen, denken u. s. w. werden fast nur durch ihre Zeichen gedacht. Ein jeder Philosoph braucht sie aber, und muß sie sich bestimmt denken. Wir müssen also hier mit der größten Vorsicht einer behutsamen, zergliedernden Methode folgen, um die natürlichsten Verhältnisse der Abstraktion beyzubehalten, wovon die neuern Bearbeiter der Anthropologie vortrefliche Proben gegeben haben. Dagegen enthält die synthetische Methode die Aufgabe, wie abstrahirt werden soll, schon in sich, wird sie also im mindesten voreilig angewandt, ja wenn nur überhaupt bey dem jetzigen Zustand dieser Untersuchungen ein Schriftsteller sich unmittelbar derselben bedient, ohne sich auf die bestimmteste Weise auf vorhergemachte Zergliederungen zu beziehen, so läuft man Gefahr, und es ist fast unvermeid-

lich, sich mit scharfsinnigen Untersuchungen zu täuschen, und nichts als leere Worte zu erhalten. Da aber die synthetische Methode oft für den Lehrer viel behaglicher ist, so möchte es wol vorzüglich hierauf beruhen, daß in Bestimmung dieser Begriffe so viel Widerspruch statt findet. Wir finden es hier leicht erklärlich, wie auch ein scharfsinniger Kopf dazu verleitet werden kann, ein widernatürliches, sinnloses System zu behaupten. Wer also auf synthetischem Wege in diesen der Philosophie mit der Anthropologie gemeinschaftlichen feinern Untersuchungen fortschreitet, der mag sich immer vorsehen, daß dies nicht sein Fall werde. Er muß aber diesfalls bey der Prüfung seines Systems immer bedenken, daß er, um einen solchen Fehler zu entdecken, einen Gesichtspunkt ausserhalb dieses Systems bedarf, und daß alle innere Einheit und Konsequenz keinen Beruhigungsgrund enthalten kann, wo ein Fehler in der Methode selbst zu befürchten ist, nach welcher dieses System aufgeführt wurde.

So viel über die natürlichen Gesetze der Absonderung.

Ausser diesen gibt es Regeln, welche die Kunst der Absonderung unserer Begriffe vorschreibt, wenn es darum zu thun ist, das System der Begriffe irgend einer Wissenschaft aufzustellen. Es ist in unserer Abstraktion viel willkührliches, und es kommt also darauf an, was für mannigfaltiges wir in einem Begriff zusammenfassen, und mit einem eignen Nahmen benennen wollen. Im gemeinen Leben bestimmt uns die Sprache selbst, der Sprachgebrauch dieses, wir müssen diesem folgen. Aber der Wissenschaft sind seine Zergliederungen und Benennungen oft nicht bestimmt genug, ja sie fordert auch eigene, die sie sich erst selbst machen muß. Hiezu müssen die Regeln in der Methodenlehre einer Wissenschaft schon enthalten seyn. Eine Wissenschaft, welche von ihrem Ursprunge her der synthetischen Methode folgen darf, hat es darin sehr leicht, sie setzt sich ihre Begriffe selbst willkührlich aus Merkmahlen zusammen, sie erschafft sich ihre Sprache erst selbst, und gibt uns für jeden Begriff

auch sogleich ein anschauliches Schema, das uns seine Bedeutung sichert, indem es uns den Gegenstand desselben im allgemeinen aufweist. Wir haben es hingegen hier mit der Philosophie zu thun, der es lange so gut nicht wird. Sie muß ihre Begriffe erst aus dem Stoffe der Erfahrung herausziehen, und kann sich ihnen oft nur allmählig nähern. Ausser der Ueberwindung dieser Schwierigkeiten aber kommt es hier vor allen Dingen darauf an: eine Regel zu finden, nach welcher wir das mannigfaltige unsrer Vorstellungen für Philosophie ordnen und benennen wollen, und ein Mittel zu finden, diese Regel allgemeingültig zu machen. Sonst bekommen wir mehrere verschiedene Klassifikationen dieser Begriffe und mehrere philosophische Sprachen nebeneinander, hier eine Kantische, dort eine Plattnerische Tafel der Urtheile, und jede kann fehlerfreye Zergliederungen enthalten, aber nicht nach einerley Princip und folglich nicht zu einer Sprache.

Auf dieses Princip kommt also hier alles an, und da scheint mir, einem Schüler von Kant, nach der Erscheinung der Kritik die Sache so zu stehen. Der natürlichste Vereinigungspunkt für die Begriffe der Metaphysik muß in der Anthropologie gesucht werden. Das Princip, was unsre Zergliederungen leiten muß, ist für die Metaphysik ein anthropologisches. Kant fand, daß Erkenntniß a priori, wie die philosophische aus dem Gemüth selbst entspringt, also auch nach den Grundbeschaffenheiten seiner Vermögen aus verschiedenen Quellen fließen müsse; er ging bis auf die Grundbeschaffenheit der Spontaneität unsers Erkenntnißvermögens, des Verstandes zurück, fand, daß diese in der ursprünglichen transcendentalen Apperception der Einheit des reinen Selbstbewußtseyns bestehe, und den Verstand zu einem Vermögen der Verbindung mache, daß also synthetische und analytische Einheit nur verschiedene Aeusserungen der nemlichen Kraft wären, und also erstere auch ihren Formen nach aus den reinen logischen Formen des Urtheils entwickelt werden könne.

Hierin bezieht er sich auf die anthropologische Grundlage dieser Begriffe, allein er stellt die Sätze nicht so dar, wie ihr Zusammenhang in der Anthrogologie ist, von dieser Seite her müßte er also noch mehr aufgeklärt werden, um hoffen zu können, uns mit mehrern Denkern über dies Princip zu vereinigen. Könnte man sich dann über ein solches Princip vereinigen, nach welchem nur eine Art der Zergliederung als für das System gültig anerkannt wird, so erhielte man zugleich den Vortheil, daß durch dasselbe das System der metaphysischen Begriffe nicht nur stückweis, sondern mehr im Ganzen übersehen würde, ja die Hinleitung zu den allgemeinsten Begriffen von Gegenständen der Anthropologie her würde dem Ganzen mehr Anschaulichkeit geben, und man könnte daher viel leichter hoffen, auch die übrigen Schwierigkeiten der Abstraktion zu überwinden. Ehe dies Princip aber aufgezeigt ist, und zwar mit hinlänglicher Deutlichkeit, so können wir keinem Philosophen unmittelbar zumuthen, einem Systeme metaphysischer Begriffe, und somit wol auch einer Metaphysik überhaupt den Vozug zu geben, indem jeder wol Gründe haben wird, seine Unterscheidungen für die zweckmäßigern zu halten.

B. Die kritische Methode ist Gesetz für alle Spekulation überhaupt.

1) Was geschieht eigentlich durch die Supposition der kritischen Methode an die Stelle der dogmatischen?

Wir haben bisher die kritische Methode in der Philosophie der dogmatischen entgegengestellt. Kritik ist nicht Philosophie, sondern nur das philosophiren, um zur Philosophie zu gelangen, entweder nur für sich selbst, oder um die Wissenschaft überhaupt erst aufzufinden, und es ist der Fehler, welchen sie dem Dogmatismus vorwirft, eben, daß dieser gleich Philosophie liefern will, ohne erst philosophiren zu lehren. Philosophische Erkenntniß war aber überhaupt

diejenige, welche den Gegenstand der Spekulation, d. h. des freyen Nachdenkens, in dem sich die Vernunft selbst überlassen ist, ausmacht. Die Kunst zu philosophiren ist also zugleich auch die Kunst zu spekuliren überhaupt, und was hier zum Vorzug der kritischen Methode vor der dogmatischen für die Philosophie gesagt wurde, das muß auch in weiterer Ausdehnung für das ganze Gebiet der Spekulation auch in seinen angewandteren Theilen gelten. Philosophie ist für sich das freye Eigenthum der Vernunft und der Spekulation in unsrer Erkenntniß, allein sie findet Anwendungen auch in vielen empirischen und positiven Wissenschaften. So weit nun hier die Spekulation in engerer Bedeutung, das erkennen bloß durch Begriffe sich zeigt, so weit gehen auch die Ansprüche der kritischen Methode. Nicht nur für Philosophie, sondern für jede Wissenschaft, in der es Theorie gibt, für theoretische Naturwissenschaft mit allen ihren Zweigen, oder für theoretische Rechtswissenschaft muß das gleiche Gesetz gelten.

Wir wollen das Verhältniß der kritischen und dogmatischen Methode in der größten Allgemeinheit betrachten.

Das dogmatische Verfahren ist seinem Wesen nach, und nicht nur in seiner fehlerhaften Anwendung, dasjenige, welches vom Princip, vom allgemeinen, von der Einheit in der Bearbeitung irgend einer Wissenschaft ausgeht, es besteht in bloßen Ableitungen ausgegebenen Principien und Grundsätzen aus der Subsumtion unter ein gegebenes allgemeines. Das kritische Verfahren beschäftigt sich hingegen immer zunächst mit den Einzelnen mannigfaltigen Gegenständen der Erfahrung selbst, es braucht die Einheit des Systems nur als ein Regulativ, um erst Wissenschaften zu produciren, das allgemeine zum besondern hinzuzufinden, sein Wesen besteht in einer Beurtheilung gegebener Thatsachen, nach irgend einem gegebenen Regulativ. In der Physik zum Beyspiel ist es der Wahlspruch des Dogmatismus: Unter dieser Voraussetzung läßt sich alles leicht erklären, dagegen der Kriticismus alle Voraussetzungen zu vermeiden sucht, und nicht eher Erklärungen verlangt, bis sie sich aus

der reinen Vergleichung der Thatsachen von selbst ergeben. In grellem Lichte zeigt diesen Unterschied die Eulersche Theorie des Magnetismus und Franklins Theorie der Electricität. Oder in der positiven Theorie des Rechtes ist es Lieblings Maxime des Dogmatikers jeden Titel der Herrschaft einer Definition zu unterwerfen, dagegen der Kritiker vorzüglich die Entscheidungen oder den Rechtsgebrauch im Einzelnen und alle Verhältnisse des Einzelnen beurtheilt und durch diese erst auf allgemeine Bestimmungen führt.

Das dogmatische und kritische Verfahren stehen sich also wie Ableitung und Beurtheilung, wie Subsumtion und Vergleichung einander entgegen. Die Thätigkeit des Dogmatismus gehört der subsumirenden, die des Kriticismus der reflektirenden Urtheilskraft.

Alle Thätigkeit im spekuliren gehört dem logischen Vermögen des Verstandes. Unter diesen ist aber die Urtheilskraft das eigentlich belebende Princip, indem sie erst das Verhältniß des allgemeinen und besondern in unsern Vorstellungen bestimmt, weswegen sie auch nicht belehrt sondern nur geübt werden kann. Ihre Aufgabe ist zweyfach, einmal in der Bildung von Begriffen und in der Auffindung von allgemeinen Gesetzen die Vorstellungen des allgemeinen erst zu erzeugen, denn gegeben wird uns unmittelbar nur das Einzelne, jede allgemeine Vorstellung wird erst durch eigne Thätigkeit des Verstandes für sich vorgestellt; zweytens das besondere dem gegebenen allgemeinen unterzuordnen. Die erstere Funktion gehört der reflektirenden, die andere der subsumirenden Urtheilskraft. Die gewöhnlichen Formen der Logik in der Vorstellung von Urtheilen und Schlüssen enthalten nur eine Vorstellung der Unterordnung eines besondern unter ein gegebenes allgeines, sie bestimmen also nur die Gesetzmäßigkeit der subsumirenden Urtheilskraft, denn jedes Urtheil setzt in seinem Prädikat, jeder Schluß in seinem Obersatze schon eine gegebene allgemeine Vorstellung voraus. Dagegen gehören z. B. die Wahrscheinlichkeitsschlüsse, die Vergleichung und Unterscheidung überhaupt, oder die Abstraktion der reflektirenden Urtheilskraft. Es fällt in die Augen, daß das eigentlich thätige in der Urtheilskraft selbst die reflektirende Urtheilskraft ist,

das

das Geschäft der subsumirenden ist eine mittelbare Thätigkeit, worin eigentlich nur die Produkte der Reflexion wiederhohlt werden. Nur die durch reflektirende Urtheilskraft erst gebildeten Begriffe und allemeinen Gesetze können durch die subsumirende Urtheilskraft weiter angewandt werden. Die subsumirende Urtheilskraft ist nur in Abhängigkeit vom Verstande als dem Vermögen der Regeln thätig durch Ableitung von seinen Regeln; die reflektirende hingegen bildet eigentlich erst diesen Verstand durch ihre Selbstthätigkeit, indem sie ihm die Regeln selbst gibt.

Wenn man gemeinhin dem todten Mechanismus des logischen Verstandes Anschauung oder Vernunft entgegensetzt, oder dem todten Schluß ein lebendiges Gefühl, so ist damit eigentlich immer nur der Unterschied in der Thätigkeit der subsumirenden und der reflektirenden Urtheilskraft gemeint. Ich suche dies an dem Unterschied einer Erkenntniß durch Gefühl oder durch Schluß deutlicher zu machen. Wir finden oft unmittelbar etwas wahr oder falsch, ohne es ganz einzusehen oder ohne uns genau Rechenschaft geben zu können, warum wir es so finden. Dies schreiben wir gemeinhin dem Gefühle zu. Man darf aber hier nicht meinen, daß wir uns dabey auf Empfindung d. h. auf den Sinn beriefen — nicht dieser sondern der Verstand thut den Ausspruch, der Unterschied ist einzig ob ich, wenn ich ein Urtheil fälle mir dieses Urtheils unmittelbar bewußt werde, oder ob ich mir auch der Urtheile, aus denen es folgt, noch bewußt bin. Im ersten Falle gebe ich nur mein Gefühl als Grund des Urtheils an. Das Vermögen, so durch Gefühl zu urtheilen nennen wir im allgemeinen Wahrheitsgefühl und wenden es besonders beym moralischen Gefühl und beym Gefühl für Schönheit an. Wenn wir den sittlichen Werth einer Handlung oder die Schönheit eines Gegenstandes beurtheilen, so berufen wir uns dabey meistentheils auf das Gefühl, aber doch so, daß wir in Rücksicht des Werthes einer Handlung doch immer noch zugeben, es müßten sich vollständige Gründe zur Rechtfertigung unsers Urtheils angeben lassen, wenn wir auch jetzt nicht im Stande wären sie zu entwickeln. Im Gegentheil bey der Beurtheilung

der Schönheit z. B. eines Kunstwerks geben wir zwar auch zu, daß sich vieles zur Berichtigung des Urtheils wird sagen lassen, daß aber zuletzt doch nur ein Gefühl werde den Ausspruch thun müssen, indem ich mit allen Begriffen der Welt niemand ein Urtheil über Schönheit werde aufnöthigen können, wenn er mir nicht schon mit seinem Gefühle entgegen kommt.

Aber in allen diesen Fällen ist es doch niemals der Sinn, sondern jederzeit der selbstthätige Verstand, welcher den Ausspruch thut. Der Schluß enthält die Erzeugung eines Urtheils mittelbar aus andern und zwar so, daß ich mir des Aktes dieser mittelbaren Vorstellung sebst wieder bewußt bin. Das Gefühl hingegen erzeugt seine Urtheile unmittelbar. Man sieht leicht, daß hierin nur ein Verhältniß zum innern Sinne und zur innern Wahrnehmung der Vorstellungen liegt, wie weit ich mir nemlich jedesmal meiner Thätigkeit wieder bewußt bin.

Das Urtheilen durch Gefühl ist in dieser Rücksicht eigentlich von zweyerley Art. Es bezieht sich einmal auf die Mittelbarkeit der logischen Vorstellungsart überhaupt und auf das Eigenthümliche der Urtheilskraft; oder es beruht nur auf dem Grade, wie weit ich mir eben jetzt der Gründe eines Urtheils bewußt bin. Wenn ich jetzt eben ein Urtheil fälle, so kann ich nicht immer jedes Urtheil nach deutlich gedachten Schlußketten aus höheren Urtheilen bis zum Princip hinauf ableiten, sondern es gibt irgend einen Theil der Schlußkette, wo ich mir der Prämissen jetzt unmittelbar bewußt bin und aus diesen folgere. Oder wol gar die Prämissen fallen mir alle im Gemüthe zusammen, ich werde mir ihrer zwar nicht einzeln bewußt, aber aus der dunkeln Vorstellung derselben können wir doch einen richtigen Schlußsatz ziehen, der alsdann ein Ausspruch des Gefühls genannt wird. Hierher gehört die eben erwähnte Würdigung des moralischen Werthes einer Handlung und besonders dasjenige, was man praktischen Takt oder praktisches Gefühl nennt; wo jemand der hinlängliche Stärke der Urtheilskraft besitzt und Uebung damit verbindet, in verwickelten Fällen doch auf den ersten Anblick der Sache zu urtheilen weiß und nun leichtlich richtiger entscheidet, als wenn er mit vieler Mühe darum herum geschlossen hätte; wie z. B. ein Arzt, der

nach wenigen Fragen den Zustand eines Kranken genau zu beurtheilen weiß oder ein Naturforscher, der bey verwickelten Versuchen, die er das erstemal anstellt, doch schon den Erfolg voraus anzugeben weiß, indem er sich viele Analogien dunkel denkt, die er vielleicht nicht einmal im Stande wäre sich alle auf der Stelle klar zu machen. Ein solches Gefühl muß am bestimmtesten da sprechen, wo, wie beym moralischen Gefühl, alle Bestimmungsgründe des Urtheils der Vernunft selbst gehören, sie also alsdann alle zur Bestimmung meines Urtheils mitwirken, dagegen, wenn ich mir die Prämissen in Schlußketten erst einzeln denken will, vielleicht manche vergessen werden können und so ein irriges Resultat herauskommt. Aber wenn dieses Gefühl sich einmal täuscht, so ist, da seine Thätigkeit nicht in die Beobachtung fällt, der Fehler auch weit schwerer zu finden.

Die zweyte Art des Gefühles sollte auf der Mittelbarkeit der logischen Vorstellungsart und dabey auf dem Eigenthümlichen der Urtheilskraft selbst beruhen. Selbst der subsumirenden Urtheilskraft muß zur Unterordnung des Falls unter eine gegebene Regel eine unmittelbare Thätigkeit zukommen. Nur der Verstand kann belehrt werden, indem man ihm allgemeine Regeln gibt. Wenn nun eine Regel gegeben ist, so kann ich wol auch wieder eine neue geben, welche lehrt, wie nach dieser verfahren werden muß, aber endlich muß ich doch einmal nach einer wirklich unmittelbar verfahren, d. h. Urtheilskraft ohne einen vermittelnden Verstand brauchen. Die Urtheilskraft gelangt also hier immer unmittelbar zu der ihr eigenen Vorstellung und wird deßhalb selbst Gefühl genannt. Als subsumirende Urtheilskraft setzt sie aber dabey immer schon eine mittelbar vorgestellte anders woher gegebene Regel voraus, in Rücksicht welcher sie ihre eigne Thätigkeit erst zeigen kann. Die reflektirende Urtheilskraft hingegen hat es nur mit der unmittelbaren Thätigkeit des Verstandes zu thun. Besonders nennen wir daher das Vermögen der Beurtheilung Gefühl, wo nur nach Principien der Urtheilskraft selbst geurtheilt wird, welche dem Verstande nicht als allgemeine Regeln gegeben werden können. Dies ist bey aller Beurtheilung von Lust und Unlust, ganz vorzüglich aber bey

unsern Urtheilen über Schönheit der Fall, indem diese sich gar nicht in Begriffe zerspalten lassen, sondern auf einer unmittelbaren Funktion der Urtheilskraft beruhen.

Das mechanische in der Thätigkeit des Verstandes besteht also eigentlich in der Wiederhohlung seiner Vorstellungen durch vollendete Begriffe und allgemeine Gesetze, die subsumirende Urtheilskraft braucht daher überall, wo sie sich zeigen soll schon die Voraussetzung dieses Mechanismus; die reflektirende greift dagegen die unmittelbaren Thätigkeiten des Verstandes selbst auf. Ohne Reflexion kann unsre Vernunft ihrem Wesen nach nicht thätig seyn, die Reflexion überhaupt ist daher nicht das mechanische der logischen Thätigkeit, sondern dieses besteht in der todten Anwendung gelernter Begriffe für die Subsumtion, anstatt eines freyen, selbstthätigen Gebrauches der reflektirenden Urtheilskraft. Wer also gegen den unfruchtbaren Mechanismus des logischen Verstandes spricht und irgend ein anderes Princip an dessen Stelle fordert, der versteht sich selbst nicht recht, wenn er damit etwas anders verlangt als die reflektirende Urtheilskraft an der Stelle der bloß subsumirenden zu gebrauchen.

Der Gegensatz der subsumirenden und reflektirenden Urtheilskraft traf aber mit dem der dogmatischen und kritischen Methode zusammen; der letztere wird sich also auch nach ersterem beurtheilen lassen.

Die Supposition der kritischen Methode an die Stelle der dogmatischen ist also eigentlich Vertauschung des Gebrauches der subsumirenden Urtheilskraft mit dem der reflektirenden. Der subsumirenden Urtheilskraft wird das Princip gegeben, dem sie unterordnet, hier ist also leicht zu begreifen, wie sie zum System einer Wissenschaft gelangt. Wir fordern aber anstatt derselben, eben weil die Principien in spekulativen Wissenschaften nicht das gegebene sind einen unabhängigen Gebrauch der reflektirenden Urtheilskraft, wornach soll nun diese verfahren, um zu jenen Principien zu gelangen, was bestimmt die Gesetzmäßigkeit ihrer Thätigkeit?

Inhalt und Gegenstand kommen in unsre Erkenntniß nur durch vereinzelte mannigfaltige Anschauungen, welche die Ur-

theilskraft nicht sogleich unter schon fertig liegende Gesetze subsumiren kann, sondern denen sie vielmehr diese Gesetze selbst erst abfragen soll. Aber neben diesem mannigfaltigen Inhalte wird uns denn doch die Idee der Einheit und Gesetzmäßigkeit im allgemeinen durch die bloße für sich freylich leere Form der Vernunft gegeben.

Hierdurch werden zwey verschiedene Verfahrungsarten bestimmt um Erkenntnisse unter der wissenschaftlichen Form der systematischen Einheit darzustellen. Einmal gehen wir von den a priori gegebenen allgemeinen und nothwendigen mathematischen und metaphysischen Gesetzen der Einheit aus und geben diese der subsumirenden Urtheilskraft als allgemeine Regeln unter denen und durch die sie die besondern Fälle bestimmen soll. Dieses wäre der eigentlich progressive Fortschritt des Systems vom ,allgemeinen zum besondern. Weil aber unsre Erkenntniß vom Einzelnen im Mannigfaltigen ausgeht, so müssen z. B. die physischen Erklärungen der Erscheinungen aus mathematischen und metaphysischen Gesetzen oft so weit vom gegebenen abstehen, daß wir sie unmöglich gleich in der Subsumtion unter die höchsten Gesetze von denen sie Folgen sind zu erkennen vermögen, indem besonders die mathematischen Kombinationen, um zu ihnen zu gelangen, sich ins Unendliche verwickeln können. Daher gehen wir hier umgekehrt vom einzelnen gegebenen aus, indem die reflektirende Urtheilskraft nur überhaupt die allgemeine Gesetzmäßigkeit alles zu gebenden Mannigfaltigen postulirt, und nun die Folgen derselben im untergeordneten aufsucht, um sich dann rückwärts wieder den höchsten hier a priori schon bekannten Gesetzen zu nähern. Wir gehen z. B. in der Experimentalphysik von den einzelnen Versuchen über Galvanismus, Elektricität und Magnetismus aus, suchen die vielen hier erhaltenen Thatsachen auf wenige allgemeine Gesetze zurückzuführen und vereinigen sie endlich alle in der Analogie des Verhältnisses der Polarität. Gelänge es nun sie alle als Polaritätserscheinungen gegeneinander zu erklären, so gäbe alsdann die reflektirende Urtheilskraft der subsumirenden nur die eine Aufgabe, die Erscheinung der Polarität überhaupt a priori zu konstruiren, indem sie dieselbe von den a priori gegebenen mathematischen und metaphysi-

schen Gesetzen ableitete. Mit dieser einzigen Konstruktion a priori würde alsdann dieser ganze Theil der Physik eine vollendete und begründete systematische Einheit erhalten.

Die reflektirende Urtheilskraft hat also allerdings ihr eignes Princip in der Idee der Einheit und Nothwendigkeit, aber nicht als ein allgemeines Gesetz, woraus abgeleitet werden soll, sondern nur als eine Maxime, das heißt als eine Vorschrift für ihre eigne Verfahrungsart, nach der sie erst allgemeine Gesetze aufsucht. Ich nenne daher ihre Principien heuristische Maximen der Urtheilskraft.

Die Principien der reflektirenden Urtheilskraft gründen sich im allgemeinen darauf, daß unsre Erkenntniß der Natur und somit das Bewußtseyn aller unsrer Erkenntniß überhaupt immer mit dem einzelnen Mannigfaltigen anfängt. Dieses mannigfaltige steht alsdann freylich jederzeit vermöge der ursprünglichen Einheit der Vernunft unter Gesetzen der synthetischen Einheit und ist überhaupt gesetzmäßig bestimmt, die vollständige Erkenntniß desselben also ein System oder Wissenschaft. Allein wir werden uns desselben nicht in wissenschaftlicher Form bewußt, sondern müssen diese erst in das Mannigfaltige hineintragen. Die Principien der Urtheilskraft im Gebiete des Verstandes sind also heuristische Maximen, welche in allen gegebenen Erkenntnissen überhaupt Gesetzmäßigkeit präsumiren und uns diese aufzusuchen anweisen. Sie sind also das erste, was aller wissenschaftlichen Thätigkeit der Vernunft zu Grunde liegt; von ihnen gehen wir aus, um überhaupt nur Wissenschaft zu erlangen.

Diese Principien sind also nicht selbst schon Gesetze, unter denen das Daseyn der Dinge steht, sondern Maximen, nach denen wir verfahren, um uns der Gesetzmäßigkeit im Daseyn der Dinge bewußt zu werden. Sie entspringen aus dem Verhältniß, daß der Verstand für sich nur im Stande ist sich der Gesetzmäßigkeit im Daseyn der Dinge ganz im allgemeinen und auch dies nur mittelbar bewußt zu werden; dagegen ihm die Erkenntniß vom Daseyn der Dinge selbst erst durch den Sinn gegeben werden muß und diese das einzige unmittelbare in unsrer Erkenntniß ausmacht. Daher werden sie denn im allge-

meinsten dahin bestimmt, daß zwar alles Daseyn unter allgemeinen Gesetzen steht; daß wir aber diese Gesetze erst aufsuchen müssen und daß das ganze System der Gesetzmäßigkeit für sich ohne neben demselben gegebene Dinge für uns keine Realität hätte. Sie beruhen auf der Trennung des historischen Wissens vom rationalen, indem wir uns zwar bewußt sind, daß alles historische der einzelnen Thatsachen der Erfahrung unter der Bedingung allgemeiner Gesetze steht, wir aber nur auf der einen Seite uns des einzelnen gegebenen für sich, auf der andern mittelbar uns der allgemeinsten Gesetze abgesondert bewußt werden. Unsre Erkenntniß erfolgt also nach einer Inversion der Reihe der Bedingungen und des bedingten, indem wir meistentheils nur regressiv vom bedingten zur Bedingung gelangen können.

Die allgemeinen heuristischen Maximen, nach denen die reflektirende Urtheilskraft verfährt, sind nichts anders als das Postulat der formalen Einheit in unsrer Erkenntniß überhaupt. Diese Einheit wird aber durch die Formen der systematischen Einheit oder der logischen Vorstellungsart vorgestellt, daher gehen diese Maximen auf die Anwendbarkeit der logischen Formen überhaupt. Die Anforderung dieser durchgängigen Anwendbarkeit der logischen Formen wird nun durch zwey entgegengesetzte Maximen ausgesprochen, die sich in einer dritten vereinigen.

Einheit und Mannigfaltiges kommen als zwey verschiedene Elemente in unsrer Erkenntniß zusammen, so daß ohne das Mannigfaltige gar keine Erkenntniß für uns statt fände, ohne die Einheit desselben aber keine Vollständigkeit in dieselbe käme, indem die subjektive Gültigkeit der Vorstellungen nie zu einer objektiven Gültigkeit erhoben würde. Einheit ist immer die Bedingung, unter welcher das Mannigfaltige nur als das bedingte gegeben werden kann. Nun ist erstlich die Forderung einer durchgängigen Einheit nichts anders, als das Postulat einer jederzeit möglichen Anwendung der logischen Formen. Zweytens diese durchgängige Einheit kann nur eine stetige Einheit des Mannigfaltigen und nicht eine absolute analytische Einheit seyn, indem unsre Erkenntniß ohne das gegebene Mannigfaltige keinen Inhalt hat: also ist die logische Vorstellungsart immer

nur mittelbar, sie ist niemals sich selbst genug, sondern sie setzt jederzeit eine unmittelbare subjektive Gültigkeit einer Vorstellung des mannigfaltigen gegebenen voraus.

Drittens die objektive Gültigkeit des Mannigfaltigen findet immer nur durch die Bedingung der Einheit statt; wir erhalten die nothwendigen Bestimmungen unsrer Erkenntniß unmittelbar durch Principien a priori, welche in allgemeinen Urtheilen eine objektive synthetische Einheit als allgemeine Bedingung enthalten, unter der das Mannigfaltige stehen muß. Es liegen also hierin folgende drey Sätze:

In unsrer Erkenntniß läßt sich alles Besondere unter dem Allgemeinen der systematischen Einheit zusammen fassen.

Zweytens das Besondere muß seiner subjektiven Gültigkeit nach unmittelbar für sich gegeben werden.

Drittens die Wahrheit des Besondern steht in der Reihe der objektiven Gültigkeit immer unter der Bedingung des Allgemeinen. Die Erkenntniß des Besondern aus dem Allgemeinen gibt in der Reihe der objektiven Gültigkeit unsrer Erkenntniß die Wahrheit des Besondern als Folge der Wahrheit des Allgemeinen an.

Hierdurch erhalten wir drey allgemeine heuristische Maximen der reflektirenden Urtheilskraft. Nemlich eine **Maxime der Einheit**, daß alles irgend zu gebende Mannigfaltige in unsern Erkenntnissen unter Gesetzen der synthetischen Einheit zusammen gehören muß, deren wir uns durch die logischen Formen der systematischen Einheit bewußt werden. In dieser Maxime wird also die jederzeit mögliche Anwendung der logischen Formen auf das Mannigfaltige der empirischen Anschauung vorausgesetzt. Die zweyte Maxime ist hingegen die **Maxime der Mannigfaltigkeit**, daß alle Erkenntniß des gegebenen immer nur vom Mannigfaltigen ausgehen kann, die logischen Formen sich also nirgends selbst genug sind, sondern immer eine unmittelbar gegebene Erkenntniß voraussetzen, auf welche sie sich erst anwenden lassen. Die dritte Maxime endlich folgt der Regel, daß Einheit und mithin auch die systematische, die oberste Bedingung in unsrer Erkenntniß ist, um diese zur Vollständigkeit zu erheben; daß also die objektive

Gültigkeit des Besondern immer als abgeleitet von der des Allgemeinen angesehen werden muß und daß auf der andern Seite jede Einheit als durchgängige synthetische Einheit unter dem Gesetze der Stetigkeit steht.

In der dritten Maxime wird hier die Bedingtheit aller einzelnen Gegenstände der historischen Erkenntniß durch die allgemeinen Gesetze der rationalen angenommen und ihre Bestimmung durch dieselben in der vollständigen Erkenntniß festgesetzt. Zu dieser Maxime können wir aber erst durch eine Entgegensetzung des rationalen und historischen in den ersten zwey Maximen gelangen, indem wir das rationale Interesse der Einheit und daß historische der Mannigfaltigkeit jedes einzeln für sich besorgen.

Die Maxime der Einheit folgt dem rationalen Interesse und sucht alles gegebene Daseyn in seiner Gesetzmäßigkeit zu erkennen, indem sie es unter allgemeinsten Principien in systematische Einheit ordnet und da, wo nur das Besondere und Einzelne gegeben ist regressiv zum Allgemeineren bis zum höchsten Princip aufsteigt, oder da, wo in der Reihe von Gründen und Folgen nur die Folgen gegeben sind, in dieser rückwärts durch die Folge nach Analogie einer Zweckverbindung zu den Gründen zu gelangen sucht.

Dagegen begünstigt die Maxime der Mannigfaltigkeit das historische Interesse der Erweiterung unsrer Erkenntnisse, indem wir uns nach ihr nicht mit der Ableitung der Erscheinungen von obersten Gesetzen befriedigen, sondern nun auch alle einzelnen unter diesen Gesetzen enthaltenen Thatsachen wollen kennen lernen.

Die Maxime der Einheit ist es, welche zum System führt und in allen rationalen Wissenschaften herrscht, die ihre Gewißheit von dem a priori gewissen entlehnen. Die Maxime der Mannigfaltigkeit geht auf das a posteriori der Erfahrung und sucht hier Erweiterung unsrer Erkenntnisse.

Nach diesen beyden Maximen und ihrer Vereinigung in der dritten kommt also alle Wissenschaft und alle Spekulation zu Stande; ihr entgegengesetztes Interesse hat in der Geschichte der Wissenschaften seit jeher durch ihren scheinbaren Widerspruch einen Streit veranlaßt, den Streit der Rationalisten

und Empiriker. So lange nemlich die Vernunft bey der Bildung der Wissenschaften ohne Selbstbewußtseyn ihrer Thätigkeit d. h. ohne Kenntniß ihrer eignen Methode verfährt, so lange wird sie, anstatt das Interesse des Empirismus neben dem des Rationalismus bestehen zu lassen, in jedem Gelehrten entweder nur dem einen oder dem andern huldigen und so das Ganze der Gelehrten in zwey Partheyen Empiriker und Rationalisten theilen. Dieselben zwey Partheyen könnte man auch als Systematiker und Historiker einander entgegenstellen, indem es den Rationalisten überall nur um Einheit des Systems, den Empirikern um Vermehrung unsers geschichtlichen Wissens zu thun ist. Das Interesse beyder Partheyen wird für denjenigen leicht vereinigt, der bey einer kritischen Untersuchung der Vernunft den Ursprung jeder von diesen Maximen in der Vernunft selbst auffindet und nun sieht, unter welchen Bedingungen jede von beyden gilt und wie sie eigentlich neben einander in einem System zusammengehören. Sehen wir aber nicht auf diesen Ursprung und erkennen doch die Gültigkeit einer von diesen Maximen an, so werden wir sehr leicht, und dies war meistentheils der Fall, ihr Wesen als bloße Maximen der reflektirenden Urtheilskraft verkennen und sie für Gesetze nehmen, welche der subsumirenden vorgeschrieben werden. Die Unterscheidung dieser bloßen Maximen für die Reflexion von Gesetzen, unter die unmittelbar subsumirt werden soll und damit zugleich die Verhütung einer Verwirrung dieser Maximen mit den konstitutiven oder auch nur regulativen Gesetzen des Verstandes wird also das wesentliche für die Trennung der kritischen Methode von der dogmatischen seyn. Die Uebersehung dieses Unterschiedes wird der stärkste Rückhalt eines grundlosen Dogmatismus, indem wir alsdann nothwendig gegen die Natur unsers Erkenntnißvermögens dem Verstand oder dem Sinne allein die Rechte zugestehen uns zur Erkenntniß zu führen.

In ihrem allgemeinsten Gebrauche, um Wissenschaft oder System in unsre Erkenntniß zu bringen, hängt unser ganzes Spekuliren überhaupt von diesen Maximen ab. Folgen wir ihnen ihrem wahren Werthe nach als bloßen Maximen der re-

flektirenden Urtheilskraft, so werden wir dadurch bestimmt alles allgemeine und nothwendige in unsern Erkenntnissen auf oberste Principien zurückzuführen bis auf die nicht weiter zu vereinigenden Principien, welche unmittelbar aus dem Verstande entspringen. Die Beschränkung der ersten Maxime durch die zweyte lehrt uns aber hierbey immer regressiv zu verfahren, indem wir von einzelnen Erfahrungen ausgehen, und in diesen die Anleitung suchen das Allgemeinere aufzufinden. So geben sie uns hier die allgemeinen Regeln der Methode aller Spekulation, und führen zur Kritik. Folgen wir hingegen einer von beyden einzeln, indem wir die Einheit des Verstandes oder die Mannigfaltigkeit des Sinnes allein in einem allgemeinen Gesetze an die Spitze unsers Systems stellen, so gerathen wir unvermeidlich auf einen einseitigen Rationalismus oder Empirismus. Hierauf beruht der alte Streit der Rationalisten mit den Empirikern oder Sensualisten nach allen seinen Modifikationen.

Die Parthey des Verstandes oder die einseitige Maxime der Einheit setzt diese als ein Gesetz für die subsumirende Urtheilskraft voraus und fordert daher eine unbedingte absolute Einheit, einen obersten Punkt in unserm Wissen, von dem alle Gewisheit ausgehen soll, Vereinigung alles Wissens durch ein oberstes Princip, indem sie die subjektive Einheit des Verstandes mit der objektiven Einheit eines Gegenstandes der Vernunft verwechselt, und die formale synthetische Einheit unsrer Erkenntnisse zur absoluten Einheit erheben will. Die schwache Seite dieses Systems muß immer die Mannigfaltigkeit der Erfahrung seyn, welcher es sich nur durch Sprünge und völlig willkührliche Hypothesen nähern kann. Der Vortheil desselben hingegen ist die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche es als ein Eigenthum der Vernunft von vorn herein mitbringt, sie aber in einem Systeme absoluter Nothwendigkeit aufstellen will, in dem sich alles a priori soll bestimmen lassen.

Dagegen erkennt die Parthey des Sinnes ausschließlich die Maxime der Mannigfaltigkeit an und verwechselt diese mit einem Gesetze, das der subsumirenden Urtheilskraft gegeben wird. Dieser Parthey steht freylich das ganze weite Feld der

Erfahrung offen, und diese ist eigentlich ihre Absicht, allein, wenn sie konsequent verfahren will, so ist sie noch weit schlimmer dran als die Parthey der Rationalisten, denn sie hebt eigentlich den Quell aller Konsequenz die Vernunft selbst auf. Das konsequenteste, was sich hier für Philosophie erhalten läßt, ist der absolute Skepticismus, welcher alle Nothwendigkeit in unsrer Erkenntniß schlechthin ableugnet, und also auch alles Wissen. Ein Skepticismus der das vollendete System der Unwissenheit ist, indem er mit der Unwissenheit unsrer eignen Unwissenheit endigen muß. Das Wesen dieses Sensualismus in der Philosophie ist eigentlich nur antithetisch, ein Angriff des hergebrachten rationalistischen Dogmatismus, dem er aber, wenn er irgend konsequent seyn will, nichts neues und eignes entgegen stellen kann. Er vernichtet die absolute Realität und Nothwendigkeit, welche der Rationalist sucht, ohne die Erfahrungsnothwendigkeit des Kriticismus zu finden.

Es fällt in die Augen, daß diese Maximen das Organon aller Geschichte der Philosophie sind, wornach alle Versuche der Philosophen, und alle sogenannten Systeme der Philosophie sich müssen beurtheilen lassen. Denn diese Maximen enthalten die Thätigkeit der Vernunft selbst, um zur Philosophie zu gelangen. Der Hauptgegensatz aller philosophischen Systeme ist daher Verstand ohne Sinn; Sinn ohne Verstand, und endlich Vereinigung von Sinn und Verstand, das heißt Rationalismus, Empirismus und Kriticismus.

Die ersten beyden Versuche konnten niemals ganz konsequent ausgeführt werden, indem dem einen die Mannigfaltigkeit der Erfahrung, mit dieser alles endliche Daseyn oder zum gegebenen Obersatz eines Schlusses der Untersatz, dem andern aber alle Nothwendigkeit, und mithin alle Gewißheit überhaupt oder zu jedem gegebenen Untersatz der Obersatz fehlt. Beyde können uns in der Geschichte der Philosophie nur als Phänomene des menschlichen Geistes und der allmählichen Ausbildung der Vernunft interessiren, und hier wird sich der Rationalismus überhaupt als das System des Witzes zeigen, indem Aehnlichkeiten und Verwandschaften zu suchen, und auch aus den entferntesten eine objektive Einheit zu folgern, das erste Interesse

der Maxime der Einheit ist. Dagegen ist der Empirismus das System des Scharfsinnes oder der Unterscheidungkraft, er geht überall auf die Verschiedenheit in den Dingen, weil Erweiterung unsrer Kenntnisse seine Grundmaxime ist. Der Rationalismus wird gedichteter und idealischer, der Empirismus praktischer seyn.

Für eigne Spekulation gehen uns diese zwey Systeme gar nichts an, wir wollen nicht aus dem wahren in beyden uns eine neue Methode als Mittelstraße zusammensuchen, sondern wir setzen der beyden gemeinschaftlichen dogmatischen Methode der subsumirenden Urtheilskraft die kritische der reflektirenden entgegen, indem wir den Werth beyder Maximen für die reflektirende Urtheilskraft anerkennen, und sie deshalb in der dritten vereinigen.

2) Vorzüge der kritischen Methode vor der fehlerhaften Anwendung der dogmatischen.

Es wird nach dem bisher gesagten einleuchtend seyn, daß die dogmatische Methode, welche von der Einheit, dem Princip, dem Allgemeinen ausgeht, also nur durch Unterordnung oder subsumirende Urtheilskraft thätig ist, nur dazu dienen könne unter gegebenen Regeln oder Principien ein System aufzustellen. In unsrer Erkenntniß werden aber unmittelbar nur die einzelnen Thatsachen der Erfahrung als das zu subsumirende besondere gegeben; Einheit und Princip erscheinen nur als eine regulative Idee, sie bestimmen nur die Aufgabe für die Reflexion, der gemäß das Gegebene behandelt werden soll. Die dogmatische Methode wird uns also nur dienen können, um ein schon vollendet vorhandenes System, und schon fertige Abstraktionen in systematischer Ordnung als Resultate zusammenzustellen. So bald sie aber schon bey der Bildung einer Wissenschaft angewendet wird, muß ihr Gebrauch fehlerhaft seyn. Ja sie kann hier nicht einmal konsequent vorkommen, sondern sie muß die Reflexionen nur verstecken, welche von der Erfahrung zu ihren Principien führen. Ihr Eigenthum

sind nur todte Aufstellungen eines schon gefundenen, niemals aber unabhängige eigene Selbstthätigkeit.

Wenn sie also unmittelbar zur Aufstellung einer Wissenschaft gebraucht wird, so erscheinen die Principien derselben als bloße Hypothesen, als Voraussetzungen, mit denen man den Versuch machen muß, ob man damit auslangt oder nicht. Mißlingt der Versuch auf irgend eine Weise, so bleibt nichts übrig, als die ganze Arbeit zu verwerfen, und auf eine andere Weise wieder von neuem anzufangen. Wird aber gar, wie bey jeder ächt spekulativen Wissenschaft, viel Abstraktion zu den Principien gefordert, so müssen diese für sich so unbestimmt gedacht, und so unverständlich ausgesprochen werden, daß Täuschungen und Mißverständnisse dabey gar nicht zu vermeiden sind.

Noch unbehülflicher zeigt sich der unmittelbare Gebrauch der dogmatischen Methode vorzüglich in den angewandten Theilen der Spekulation in der Ableitung des besondern selbst. Denn da wir hier immer vom Allgemeinen oder der Einheit allein ausgehen sollen, so werden aus jenen Ableitungen vom Princip eigentlich Entwickelungen aus demselben, ganz gegen die Natur unsrer Vernunft, denn für diese ist die Vorstellung um so leerer, und um so ärmer an Inhalt, je allgemeiner sie ist. Wir haben nach der dogmatischen Methode hier also eigentlich immer nur eine Prämisse für jeden Schluß, nur einen Obersatz ohne Untersatz. Für jede spekulative Wissenschaft gibt die Vernunft nur eine Idee, welche in ihrem höchsten Obersatz ausgesprochen wird, in den Untersatz aber tritt die ganze Erfahrung mit ihrem Reichthum, und die Wissenschaft besteht eigentlich nur in der Anwendung jener einen Idee auf das Ganze des Theiles der Erfahrung, auf den sie sich bezieht. Hier steht nun der kritischen Methode die ganze Fülle der Erfahrung zu Gebote, von der sie ausgeht, sie erhält jede Regel immer zugleich mit dem Gebiete ihrer Anwendung, sie gibt zu jedem Obersatze immer die Subsumtionsformel des Untersatzes mit. Dagegen liefert die dogmatische Methode für sich nur den Obersatz, die Regel allein, und kann ungeachtet aller Weitläuftigkeiten von logischen Eintheilungen doch die Mannig-

faltigkeit und die Fruchtbarkeit der Erfahrung nicht erreichen. Man vergleiche z. B. die abstrakte Leerheit der Reinholdischen Elementarphilosophie oder der Fichtischen Wissenschaftslehre mit dem Reichthum einer Kantischen Kritik, oder man vergleiche die ersten Kantianischen Versuche zur philosophischen Rechtslehre, die vor dem Hufelandischen oder unabhängig von dem Einflusse desselben erschienen, mit dem neueren Handbach derselben, so wie es Hugo aufgestellt hat.

Logische Eintheilungen durch einen Begriff und sein Gegentheil (A ist entweder B oder Non = B) sind in angewandten Wissenschaften von wenig Nutzen, indem durch dieselben das zweyte Glied der Eintheilung für die Erfahrung ganz unbestimmt gelassen wird, und das Subjekt der Eintheilung ganz müssig dasteht. Wollte ich z. B. die vollkommenen Metalle von den Halbmetallen nur dadurch unterscheiden, daß die ersteren im Feuer beständig sind, die andern nicht, so würden letztere dadurch nicht näher bestimmt als jedes andere Ding, überhaupt; der Eintheilungsgrund ginge nicht blos auf Metalle, sondern auf alle Dinge überhaupt, alles ist entweder im Feuer beständig oder nicht; in der Erfahrung tritt aber hier gleich die positive Eigenschaft der Verflüchtigung durch Feuer der Feuerbeständigkeit gegen über. Auf den häufigen Gebrauch solcher leeren Formen, in denen die Logik sich selbst genug ist, muß aber nothwendig die voreilige dogmatische Methode führen, indem ihr eben der Inhalt der Erfahrung für sich fremd bleibt und sie sich nur vergebens bemüht ihn zu erreichen.

Endlich in heuristischer Rücksicht kann die kritische Methode ganz allein von Nutzen seyn. Zur Auffindung neuer Ansichten dient die dogmatische gar nicht, indem sie eigentlich über den Kreis ihrer schon fertigen Begriffe nie hinaus kommt. Eine wirklich originelle Spekulation muß sich daher immer verstecken, wenn sie nach dogmatischer Methode ausgeführt wird, eigentlich wird ihr immer Kriticismus zu Grunde liegen.

Jedes vollendete System muß nach subsumirender Methode aufgestellt werden, der Dogmatismus ist daher zur Ueberlieferung einmal gebildeter Begriffe, zum nachsprechen, Auswendiglernen und zur Ersparung eines neuen Selbstdenkens

am allerbequemsten. Eben durch das voreilige dogmatische Systemmachen bleibt mancher Wissenschaft lang eine alte Form mit allen ihren Fehlern, weil sie nur immer weiter überliefert wird und niemand sobald wieder das Ganze derselben ohne alles Vorurtheil kritisch bearbeitet, sondern höchstens einzelne Theile weiter ausführt. (Nirgends ist das Systeme machen in größerem Ansehen als bey den Deutschen, nirgends ist es daher auch leichter eine geistlose aber recht ordentlich gearbeitete Schrift in Ansehn zu bringen.)

Hingegen jeder Erfinder muß wenigstens zum Theil kritisch verfahren seyn. Denn von einem andern soll er seine Ideen nicht als schon fertige Abstraktionen aufgenommen haben und gerade zu erdichten lassen sie sich doch auch nicht, er mußte sich also nothwendig an die Erfahrung wenden, einiges in seinen Entdeckungen wird immer Thatsache der Erfahrung seyn, wenn er nachher auch zu schnell zu dogmatischen Ausbildungen übergegangen seyn sollte. Daher gibt es auch zwey ganz verschiedene Maaßstäbe der Beurtheilung für dogmatische und kritische Werke. So weit der Erfinder neuer Ansichten reflektirend verfährt, müssen wir ihm immer Recht geben, so einseitig seine Beobachtung auch erzählt seyn mag. Hingegen hat die dogmatische Aufstellung eines Systems oder einer Theorie gar keinen Werth mehr, wenn ihre Grundlage nicht ganz vollkommen ist. Es lohnt der Mühe nicht ein solches Werk auszubessern, man versuche lieber es ganz von neuem auszuarbeiten; hingegen auch die unvollkommenste kritische Bemerkung kann uns noch einen bedeutenden neuen Aufschluß geben.

Was z. B. Locke der Empiriker, Leibnitz der Rationalist und Hume der Skeptiker dogmatisch gegen einander behauptet haben wird für uns von wenig Interesse seyn, aber das worin sie sich alle vereinigen, ihre Aufklärungen in unsrer Kenntniß von der Organisation des Verstandes und der Vernunft wird immer seinen Werth behalten Man verdirbt in der Geschichte der Philosophie und in der Physik oft noch viele Zeit mit Aufzählung sonderbarer Meinungen und mißlungener Versuche Theorien zu entwerfen, da doch selbst an den schönsten Resultaten und an der besten Theorie wenig verloren werden kann.

Resul-

Resultate und Theorien lassen sich bald wieder von neuem erschaffen, wenn nur die zu Grunde liegenden und mit Geist gemachten Beobachtungen nicht verloren gegangen sind. Eine neue Beobachtung ist hier mehr werth als eine ganze neue Theorie.

Ein auffallendes Beyspiel geben uns hier Browns Elemente. Wiewol er bloße Resultate zusammenstellt, oft genug sich eben nicht sehr deutlich macht, wiewol man ihm also leicht den Vortheil abgewinnen kann, daß seine Arbeit noch sehr roh und unvollendet sey: so ist doch soviel gewiß, daß er viel neues sagte und nichts erdichtetes. Es wird also gewiß jedem seiner neuen Gesetze irgend eine interessante Seite abzugewinnen seyn, es wird jedes derselben für uns irgend eine wahre Beobachtung enthalten. Wenn er z. B. anfangs die Einheit innerer Ursachen des Lebens im Organismus Erregbarkeit nennt, später aber die Erregbarkeit immer im umgekehrten Verhältnisse mit den reizenden Potenzen steigen und fallen läßt: so ist wol bald zu bemerken, daß er hier im Begriffe seiner Erregbarkeit zwey verschiedene Elemente zusammengefaßt hat, ohne sie zu unterscheiden; aber eben dadurch führt er uns darauf diese Unterscheidung zu machen und dann werden wir jede einzelne von seinen Behauptungen sehr gut brauchen können. Oder, eins der wichtigsten Gesetze, die er aufstellte war, daß alle reizenden Potenzen der Qualität nach gleichartig wirkten, und nur gradweis unterschieden werden könnten. Denn dadurch machte er wenigstens erstlich auf das Irrige aller physiologischen Erklärungen von Wirkungsarten der Mittel in der früheren Pathologie aufmerksam; zweytens gab er der Physiologie ein heuristisches Princip an die Hand, womit sie wenigstens theilweise oder im Ganzen ihr Heil versuchen konnte; und drittens, worauf es ihm wol eigentlich abgesehen war, sind für die Therapie Erregung und Heilung zwey Einheiten, nach denen sie alles messen kann, was sie eigentlich interessirt, das genannte Gesetz dient also wenigstens der Therapie zur Gegenwehr gegen die Zudringlichkeit jeder neuen physiologischen Hypothese, welche etwa die Stelle der Humoralpathologie einzunehmen versuchen könnte.

3) Anwendung der kritischen Methode in jeder theoretischen Wissenschaft.

Die Leichtigkeit der Mittheilung und die voreilige Sucht nach einem vollständigen System haben überhaupt das dogmatisiren zur gewöhnlichsten wissenschaftlichen Methode gemacht. Wollte man aber anstatt dessen die kritische Methode allgemein machen, so würde man nicht nur mehr Geist in alle Spekulation bringen (woran freylig nicht jedem gelegen wäre), sondern überhaupt dahin gelangen können, alle theoretischen Wissenschaften nach einem bestimmten Plane zu bearbeiten und in aller Spekulation auf einen geraden Fortschritt zu kommen, bey dem man nicht immer wieder genöthigt würde von Zeit zu Zeit das früher gesagte zurückzunehmen. Es würde dann keiner wissenschaftlichen Revolution mehr bedürfen, sondern alle Verbesserungen müßten sich in friedliche Reformen verwandeln, bey denen das früher gefundene doch immer als Wahrheit stehen bliebe, wobey man aber freylich an der schnellen Produktion vollendet scheinender Systeme verlieren würde.

In den angewandten Theilen der Spekulation muß die dogmatische Methode dadurch nachtheilig wirken, daß sie durch ein beständiges Streben nach der Theorie von der Beobachtung abführt; ihre Grundmaxime ist überhaupt mehr a priori auszumachen und sollte es auch nur durch Logik geschehen, als sich eigentlich ohne Erfahrung bestimmen läßt, denn hier fällt ihr Philosophie, Mathematik und Logik in die Stelle des Princips, von dem sie sich allein auszugehen bemüht sie wird sich also anstatt der Beobachtung mit Ableitungen aus philosophischen und mathematischen Prämissen a priori beschäftigen wollen. Dagegen wird das kritische Verfahren bey der Beobachtung am längsten verweilen, statt einer a priori versuchten Theorie nur heuristische regulative Ideen vorschlagen, denen gemäß die Erfahrung durch sich selbst erklärt wird, und auf bloße logische Formen wenig geben.

Ich werde suchen dies mit einzelnen Beyspielen zu belegen.

a) Experimentalphysik.

Der Dogmatismus in der theoretischen Physik zeigt zweyerley ganz verschiedene Gestalten, die eine in abendtheuerlichen Systemen von Platonikern (Siehe den dritten Abschnitt), welche keine bestimmte mathematische Anschauung voraussetzen und die andern bey den Aristotelikern. Erstere sind in der neuern Zeit aber niemals öffentlich Mode geworden, ich bleibe daher hier bey den letztern stehen. Bey diesen ist die dogmatische Grundmaxime: Alles durch willkührliche mathematische Hypothesen zu erklären und so a priori zu begreifen. Die Vollendung dieses Dogmatismus ist also die atomistische mathematische Physik. Hier ist neuerdings das dogmatische Verfahren größtentheils verdrängt, und eine richtigere kritische Methode an dessen Stelle gekommen. Nur im eigentlichsten Gebiete der Experimentalphysik, in ihrem Gegensatze gegen Chemie zeigt es sich noch zuweilen in dem Bestreben durch willkührlich nach Analogie chemischer Stoffe ersonnene imponderable Materien den Erklärungen mehr mathematische Anschaulichkeit zu geben, wodurch denn eine Menge voreilige Theorien sich gleich zu jeder neuen Entdeckung gesellen. Diese willkührlichen physischen Theorien und die jeweilige Erscheinung einer neuen Kosmogenie sind jetzt noch die einzigen Gegenstände auf welche die voreilige Sucht nach Erklärungen hier angewiesen ist.

Die Kritik macht in der theoretischen Physik vorzüglich von den heuristischen Maximen einer bloß reflektirenden Urtheilskraft Gebrauch. Ueberall, wo in den Naturwissenschaften das Mannigfaltige der Erscheinungen, so wie es gegeben wird zu weit von dem obersten allgemeinen Gesetzen abliegt, um vermittelst dieser in seiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit erkannt zu werden, substituiren wir eigentliche empirische Wissenschaften, wo das Allgeme nach Gesetzen der Wahrscheinlichkeit aus den einzelnen Thatsachen zusammengetragen wird, gemäß den angegebenen Maximen, im Grunde nur für die Anwendung, damit auch da eine systematische Uebersicht des Mannigfaltigen nicht fehle, wo wir noch nicht im Stande sind, die apodiktischen Bestimmungen desselben anzugeben, oder wo auch

diese Subsumtion der einzelnen Thatsachen unter die obersten Principien viel zu weitläuftig ausfallen müßte, um gemeinhin von Gebrauch zu seyn. Dieser Anwendung der heuristischen Maximen haben wir alle unsre Naturgeschichte, Chemie, Experimentalphysik und Anthropologie, kurz alle Wissenschaften zu danken, die in weitester Bedeutung Physiologie als Erfahrungswissenschaft genannt werden können. Hier ist es wieder die erste Regel der Methode, das, was diesen Maximen der Reflexion gehört, nicht mit dem Geschäfte der Subsumtion zu verwechseln. Eine Verwechselung, welche nur durch eine ganz allgemeine Uebersicht des Feldes der Wissenschaften vermieden werden kann, wo nach dem Interesse des Ganzen die Methode jeder einzelnen berechnet wird; ohne dies ist es für ganz empirische Naturwissenschaft eben so schwer nicht zu viel Mathematik und Philosophie mit einzumischen, als nicht zu wenig davon zu gebrauchen. Daher ist denn auch fast in jedem Theile dieser Wissenschaften in der Bearbeitung oft so sehr gefehlt worden, daß unzählige Bemühungen für die Erweiterung ihres Inhaltes oder ihrer Theorie schlechterdings ohne Nutzen geblieben sind. Einseitige Befolgung einer der beyden Maximen hat hier den Streit der Rationalisten und Empiriker unter dem Nahmen Theoretiker und Empiriker wiederhohlt.

Erstlich entstand in Rücksicht der bloß beschreibenden Naturgeschichte ein Streit für oder wider eine systematische Bearbeitung derselben. Dieser mußte sich aber bald für das System oder das Interesse der ersten Maxime entscheiden, indem die systematische Behandlung einer solchen Wissenschaft in Mineralogie, Botanik und Zoologie die größten Vortheile für eine leichtere Uebersicht derselben gewährt und wenigstens einige Vorbereitungen zu einer später vielleicht zu liefernden Physiologie enthält, und dagegen doch die Erweiterung der Wissenschaft auf keine Weise beschränkt.

Ein anderer Streit in diesen Wissenschaften entstand durch eine Verwechselung der dritten Maxime, welche hier das Gesetz der Stetigkeit der logischen Formen enthält mit einem allgemeinen Gesetze für die subsumirende Urtheilskraft. Dies veranlaßte nemlich den Streit über eine vollständige Stufenleiter

der Wesen in den Bildungen der Natur, aus der nachher viele teleologische Folgen gezogen werden sollten. Leibnitz bearbeitete diese Idee, Bonnet und Herder schmückten sie aus. Man stellte ihnen freylich die augenscheinlichsten Erfahrungen entgegen, aber was vermögen diese gegen das Interesse einer Idee. Die Stetigkeit der logischen Formen geht nur auf die Denkbarkeit und hernach auf eine reelle Möglichkeit im Gegensatz der Wirklichkeit, indem die Maxime derselben nur behauptet: zwischen jeden zwey gegebenen Arten einander verwandter Bildungen müssen sich nach dem Gesetze der Stetigkeit Zwischenbildungen denken lassen und ins unbestimmte müssen zwischen jeden zwey nächsten Arten auch Zwischenarten möglich seyn. Dagegen wurde in der Idee einer allgemeinen Stufenleiter der Wesen diese Möglichkeit in Wirklichkeit verwandelt, und anstatt einer freyen Verzweigung im Uebergang von Art zu Art nur ein geradliniger Fortschritt angenommen, indem man die Maxime der Reflexion mit einem Naturgesetze verwechselte. Die Idee dieser Stufenleiter beruht auf dem mathematischen Gesetze der Stetigkeit und ist daher wie jede Idee aus den Formen der mathematischen Synthesis in sich widersprechend, indem sie den Begriff einer vollendeten unendlichen Zusammensetzung oder Theilung involvirt. Von der absoluten Vollkommenheit, welche wir in der Idee der Gottheit denken, sollen die Wesen in einer stetigen Reihe hinab bis zu ich weiß nicht was für einem Grade von Unvollkommenheit fallen. Von dieser unendlichen Reihe können wir denn nur einige Stellen zwischen dem Menschen und dem Krystall der Erfahrung gemäß besetzen. Die ganze Reihe als Gegenstand eines Gesetzes für die Wirklichkeit ist aber Widerspruch, indem sie nicht nur die unendliche Reihe der Vollkommenheitenheit vollendet, sondern auch noch in jedem Theil derselben unendlich viele Glieder setzt. Als hevristische Maxime hat die Regel hingegen ihre volle Gültigkeit. Denn jede Ursache in der Natur hat eine bestimmte intensive Größe und steht dadurch unter dem Gesetze der Stetigkeit. So läßt sich daher z. B. auch bey jeder Bildungskraft der Natur ein bestimmter Grad, der größer oder kleiner seyn kann, annehmen. Beschränken wir uns also hier wieder auf die Bildun-

gen der Natur, so können wir sagen, daß sich über jede gegebene Bildung eine noch zusammengesetztere und unter jeder gegebenen eine noch einfachere müsse denken lassen und im unbestimmten eine solche auch immer als Wirkung einer größern oder kleinern Bildungskraft der Natur reell möglich sey. Eben so läßt sich auch die Möglichkeit von Zwischenbildungen ins Unendliche zwischen zwey gegebenen nicht bestreiten. Z. B die Gesetze des Organismus der Erde haben einen Elephanten und ein Nashorn möglich gemacht. Zwischen diesen zwey Arten von Bildungen müssen nothwendig andere Arten möglich seyn, denn die Bildungskräfte, welche diese beyden Thierarten bestimmten können dem Grade nach beliebig größer oder kleiner angenommen werden und eine Verminderung des Grades in den Ursachen ihrer Verschiedenheit würde Zwischenarten zwischen denselben geben. Allein daraus folgt nichts für die Wirklichkeit solcher Zwischenarten, weil diese von dem zufälligen Zusammentreffen des Mannigfaltigen der Substanz abhängt und nicht von den nothwendigen Gesetzen der Verbindung, auf denen die reale Möglichkeit beruht. Es folgt hieraus so wenig für die Wirklichkeit, daß wir nicht einmal die Möglichkeit einer Zwischenart nach irgend einem willkührlich entworfenen Bilde behaupten können, indem wir nicht wissen, ob gerade dieses Bild in eine der stetigen Reihen möglicher Bildungen zwischen zwey Arten fällt. Der Gebrauch dieser Maxime geht nur dahin, um die Anwendung der systematischen Einheit im ganzen Gebiete der Naturgeschichte für die Anordnung aller Naturbildungen vom einfachsten Krystall oder der einfachsten erstarrten Masse bis zur menschlichen Bildung allgemeingültig zu machen und so dieses im System vorläufig als ein Ganzes zu betrachten, wenn es uns auch noch so lange nicht gelingt die Gesetze der bildenden Kräfte selbst unmittelbar kennen zu lernen.

Die systematische Einheit durch bloße Klassifikation der Begriffe wenden wir bey der nur beschreibenden Naturgeschichte an, bey welcher wir auf die Ursachen, nemlich die bildenden Kräfte der Natur bis jetzt noch gar nicht Rücksicht nehmen können. Der zweyte Theil der Naturwissenschaft, welcher ei-

gentlich im allgemeinen Physiologie genannt werden kann, wohin theoretische Chemie, Experimentalphysik und organische Physiologie gehören, bezieht sich zwar auch nicht auf die höchsten metaphysischen und mathematischen Principien a priori um das besondere darunter zu subsumiren, aber er wendet die Maximen der Reflexion doch für Reihen von Ursachen und Wirkungen an, die freylich selbst nur nach empirischen Gesetzen erkannt werden. Hier sind neuerdings die Ansprüche des rationellen Verfahrens gegen den bloßen handwerksmäßigen Empirismus nach allen Theilen hinlänglich in Schutz genommen worden. Im Grunde aber ist in allen diesen Wissenschaften durch das einseitige rationelle Verfahren weit mehr geschadet worden, als durch den regellosen Empirismus. Die voreilige Sucht nach Theorien, welche der Vernunft durch die erste ihr eigenthümlichste Maxime der Einheit so natürlich wird, hat unzählige Bemühungen für diese Wissenschaften unbrauchbar gemacht, dahingegen der gedankenloseste Empirismus doch mit Thatsachen bereicherte.

Sobald sich die Erfahrungen hier einigermaßen zu häufen anfingen wurde es die eifrigste Bemühung Hypothesen und Theorien zu entwerfen, ehe man die Natur um einen Gegenstand nur halb abgehört hatte. Das Geschäft der Subsumtion wurde durchaus mit dem der Reflexion vermengt. Besonders uneingedenk der Regel, daß jede mathematische Theorie in der Physik durchaus ihren Gegenstand im allgemeinen umfassen muß und auch für empirische Theorien so viel möglich der höchste Gesichtspunkt zu wählen ist, wurden aus ganz willkührlichen Fiktionen einzelne Theorien z. B. von Magnetismus, Licht oder Wärme entworfen. Noch neuerdings, da man vom Galvanismus noch nichts mehr wußte, als daß ein Froschschenkel auf ganz besondere Weise zucken könne, drängte sich schon eine Theorie desselben an die andere; und wie genau abgemessene Theorien des Fiebers gibt es nicht, während man noch streitet, was eigentlich Krankheit sey.

Bako von Verulam war der erste, der sich bemühte diesen einseitigen Rationalismus zu vernichten, seine Nachfolger verfielen aber in den entgegengesetzten Fehler und daher sind auch

die Engländer bis auf die neueste Zeit größtentheils Empiriker geblieben. (Wiewol Mayow's hellere Aussichten in der Chemie hauptsächlich dadurch ungenutzt liegen blieben, daß seinen Schülern die hypothetischen Cartesischen Theorien besser gefielen.) Für das Ausland hielt der etwas jüngere Descartes dem Baco das Gegengewicht und sicherte dem Rationalismus seine vollen Rechte. Durch ihn und nach ihm wurde das planlose Theorien Entwerfen in der Physik immer allgemeiner: bis endlich Stahl der Reformator der Chemie und Medicin das Interesse beyder Maximen vereinigte und die Methode einer nur auf Erfahrung gegründeten rationellen Physik einleitete, indem er lehrte durch Versuche der Natur ihre Gesetze abzufragen und so die Befolgung der ersten Maxime von allen metaphysischen und mathematischen fälschlich eingemischten Principien zu befreyen.

Seine Methode wurde für die Chemie von Lavoisier so weit vervollkommet, daß man hoffen kann in dieser Wissenschaft bleibende Fortschritte zu machen, ohne zu fürchten auf jedem folgenden Punkte alles vorhergehende wieder vernichten zu müssen.

Seit Stahl fing man auch in der Experimentalphysik in engerer Bedeutung an dieser reflektirenden und beobachtenden Methode nach und nach immer mehr den Vorzug zu geben, aber wenn gleich Franklins Theorie der Elektricität und besonders Crawfords Theorie der Wärme deutlich zeigten, wie wie man unabhängig von allen Hypothesen Theorien in der Physik entwerfen könne, so war es doch hier schwerer als in der Chemie die Willkührlichkeit mathematischer Fiktionen zu verdrängen, es wußten immer nur wenige das Interesse der Theorie mit dem der Erfahrung zu vereinigen.

Endlich hatte Schelling zuerst den kühnen Gedanken das Ganze der Experimentalphysik in einem System zu umfassen und ihm nach jenen hervorischen Ideen eine empirische innere Einheit zu geben. Leider aber hat er hierbey, indem er das Wesen dieser Maximen verkannte, dennoch den Unterschied der metaphysischen Gesetze von den Erfahrungsgesetzen der Physik nicht bemerkt und so sein physisches System mit einem demsel-

ben ganz fremden Rationalistischen System der Philosophie vereinigt.

b) Der ursprüngliche Brownianismus und die naturphilosophische Konstruktion der Krankheiten.

Die dogmatische Grundmaxime des rationellen in der Heilkunst, der rationellen Therapeutik ist: die Heilart der Krankheiten durch physiologische Erklärungen derselben zu bestimmen.

Hierbey kommt freylich sehr viel auf das richtige und beobachtende Verfahren der Physiologie selbst an, um dieser mehr oder weniger Werth zu geben. Allein die Therapeutik braucht außer aller Physiologie noch ihre eigne Reflexion, indem wir selbst mit unsrer besten Physiologie noch lange nicht so weit sind, um die Heilkunst selbst in eine bloße Subsumtion unter ihren pathologischen Theil zu verwandeln. Ich behaupte daher, daß die richtige Spekulation für die Heilkunst selbst noch darin besteht, sich von unsrer kaum entstehenden Physiologie ganz frey zu machen und sich ihre eigne Beobachtungskunst, die nur auf die Heilung geht, anzubilden; ich behaupte aber ferner, daß dies die eigentliche Tendenz der Brownischen Elemente gewesen sey.

Browns Ideen konnten anfangs nur in einer polemischen Gestalt gegen die damals herkömmliche humoralpathologische Heilkunst erscheinen, gegen welche sie auch ihren ersten vortheilhaften Einfluß zeigten. Daß ihnen aber überhaupt ein tieferer Sinn zu Grunde liege, läßt sich schon an der ersten Darstellung des Systems von Brown selbst aufweisen. Man erinnere sich an die bekannte Warnung, mit welcher Brown die erste Aufstellung seines Begriffes der Erregbarkeit decken wollte, daß man sich hier vor der Philosophie, wie vor einer giftigen Schlange in Acht nehmen solle. Diese Bemerkung ist ihm nachmals zur Last gelegt worden, sie hatte aber da, wo er sie macht, eine sehr gültige Bedeutung. Was konnte er anders unter dieser Philosophie verstehen, als eine theoretische Physio-

logie, welche man der Pathologie und somit der Therapeutik zu Grunde legen wollte. Es war der Fehler jener humoralpathologischen Arzneykunst eben nicht nur, daß sie in ihren Unreinigkeiten, Säften u. s. w. die Krankheitsursachen fand, sondern allgemein der, daß sie überhaupt ihre Pathologie auf physiologische Hypothesen stützte und sie so ihrer Heilkunst zu Grunde legte.

Offenbar arbeitete Brown diesen physiologischen Hypothesen überhaupt entgegen, wie seine allgemeinsten Principe die Einheit im Begriffe der Erregbarkeit und der blos quantitative Unterschied der reizenden Potenzen deutlich zeigen. Diese beyden Ideen sind bloße Regulative für die Therapeutik, um diese von noch unbekannten Bestimmungen der Physiologie und etwa dazwischentretenden Hypothesen unabhängig zu machen. Anstatt einer bestimmten Kenntniß des Systems der einzelnen im Organismus zusammenwirkenden Kräfte wird im Begriffe der Erregbarkeit ihre bloße Vereinigung zu einer innern Ursache des Lebens, (welche Vereinigung durch die bloße Form eines organisirten Ganzen nothwendig gemacht wird), als ein Regulativ aufgestellt durch welches die Erregung als ihre Wirkung nach bloßen Graden von Schwäche oder Stärke gemessen werden kann. Eben so, anstatt einer bestimmten Kenntniß der physischen Wirkungsart einzelner Mittel auf den Organismus, verlangt er, daß man diese als incitirende oder deprimirende Potenzen in Rücksicht der Heilkunst nur unbestimmt nach Graden analog jenen Graden der Erregung bestimmen solle. Browns Idee ist also wirklich die Supposition einer kritischen reflektirenden Methode für die Therapeutik an die Stelle einer unter die Physiologie subsumirenden Methode. Als solche verdient sie immer weiter ausgebildet zu werden.

Dagegen fängt sich jetzt in Deutschland an eine bisher noch mehr besprochene als beschriebene Theorie der Heilkunst zu zeigen, welche sich auf naturphilosophische Konstruktion der Krankheit und eine naturphilosophische Kenntniß der Mittel gründet. Was soll uns nun diese Theorie? Verstehen wir nicht bis jetzt schon erfahrungsmäßig mehr von der Heilkunst selbst, als diese Theorie nur behaupten kann von der Physiologie und besonders

von der Pathologie zu verstehen? Will sie nicht also offenbar das bekanntere durch das unbekanntere deutlich machen? Sollten wir nicht vielmehr umgekehrt unsre täglichen Erfahrungen in der Heilkunst anwenden, um unsre Kenntnisse von der Physiologie erst zu erweitern?

Es wird uns also durch diese Theorie nur anstatt veralteter physiologischer Hypothesen wieder ein Vorrath von neuen zur Grundlage der Therapeutik gemacht, und also diese wieder mit allen Ungewißheiten einer schwierigen Spekulation beladen, welche sie eigentlich wenig angeht. Der Heilkunst ist geholfen, wenn sie ein vollständiges Regulativ besitzt, um ihre praktischen Vorschriften systematisch zu ordnen und vernünftige sichere Beobachtungen in ihrem eignen Gebiete anzustellen; die weitern Erklärungen sind ein Geschenk, welches ihr zwar willkommen seyn würde, daß sie sich aber entbehrlich zu machen suchen muß, eben weil sie es nur als Geschenk aus fremden Händen erhalten kann.

c) Ethik und Politik.

Die dogmatische Grundmaxime der Ethik ist: *ungeachtet anfangs festgesetzt wird, die Gebote der Ethik seyn nur Gebote für die Gesinnung, und nicht für vereinzelte Handlungen so müht man sich in der wissenschaftlichen Aufstellung derselben denn doch wieder mit Geboten und Verboten einzelner Handlungen*; man sieht anfangs selbst ein, daß die Ableitung von den allgemeinen a priori gegebenen Principien der praktischen Philosophie in Rücksicht der Ethik nur auf die Gesinnung beschränkt sey, will aber nachher in der Wissenschaft selbst doch noch weiter subsumiren.

Eben dieses dogmatisiren ist es, was den schönsten und freyesten Theil der praktischen Philosophie, die Moral bey einigen neuerdings so in Mißkredit gebracht hat, daß sie lieber den dunkeln Gefühlen einer mißverstandenen religiösen Andacht sich überlassen, als dem hellen heiligen Gebote der Pflicht folgen wollen, denn das freye Wesen der Tugend, die reine xx-

λοκχγαθια, verwandelt sich hier in den Schatten einer Jurisdiktion ohne exekutive Gewalt.

Durch diesen Dogmatismus ist in die Ethik der Streit der sentimentalen Gewissenhaftigkeit und der robusten Gewissenlosigkeit gekommen. Der sentimentalen Aengstlichkeit ist jeder Schritt durch eine moralische Verordnung vorgezeichnet; dagegen wird derjenige der Kraft und Selbstständigkeit genug hat, um sich selbst genug zu seyn, dessen Leben keine Liebe fordert, leicht eben dies bey andern voraussetzen und nun mit dem Dolche in der Hand seine Ehre zum Trotz aller Polizey-Verordnungen schützen, und daran wohl widerrechtlich aber nicht unmoralisch handeln.

Nehmen wir zum Beyspiel die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Will ich diese aussprechen als ein Verbot der Lüge, so wiederhohle ich nur meinen Begriff, denn Lüge bedeutet schon das Sagen einer verbotenen Unwahrheit. Wo ist es nun verboten Unwahrheiten zu sagen? Der Sentimentale wird es sogar im Scherz nicht gern hören, um es ja nicht mit dem Gesetze zu verderben; der rohere wird es sich überall erlauben, wo es sein Vortheil erheischt. Wo ist also das Verbot anwendbar? Da, wo ein anderer dadurch betrogen wird, das ist Rechtssache; durch die Moral nur da, wo meine Ehre dadurch beleidigt wird. Wenn ist aber dies der Fall? Hier ist die Entscheidung nicht Sache des Verstandes, sondern der Urtheilskraft. Wer für diesen Punkt kein Ehrgefühl hat, der ist dieser Pflicht nicht empfänglich und soll er dies werden, so versuche man nicht ihn Vorschriften zu lehren, sondern man bilde ihm dieses Gefühl. Für den einzelnen Fall. Es ist jemand in der Gewalt eines Wüthenden, der ihm das Leben nehmen will, gegen den er sich aber durch Erzählung einer Unwahrheit vertheidigen kann. Hier sagt man gemeiniglich der Angegriffene soll schweigen und sterben. Das klingt heroisch, und wäre eine Albernheit. Fichte hat auf den Fall in seiner Moral wenig treffend geantwortet: der Spruch des Gebotes leidet keine Ausnahme, aber es ist ja eben erst die Frage, was geboten sey. Ich sage: jener Angegriffene mag nur immer den Angreifer so zu recht weisen, daß dieser der Polizey in die Hände fällt und erhält, was ihm von rechtswegen zukommt. Denn wie kann meine Ehre

an einen Menschen gebunden seyn, der nicht einmal mein Recht achtet.

Oder ein anderes Beyspiel, die Pflicht der Wohlthätigkeit. Theilnehmende Empfindung ist überhaupt der Pflicht gemäß; aber Wohlthätigkeit, die nicht durch Paternität oder Freundschaft im allgemeinen gerechtfertigt wird, ein bloßes mildthätiges Auswerfen von Geschenken an Arme könnte eben so wol wie eine Injurie bestraft, als durch Lob belohnt werden, denn Mitleid mit jemand zu haben ist Beleidigung für den Empfänger, und sich brauchen zu lassen, so weit es eben gehen will, ist Beleidigung für den Geber. Aber von Rechts wegen sollte niemand einer solchen Wohlthat bedürfen.

Wem diese Art der Beurtheilung nicht gefällt oder wer sie gefährlich findet, den können wir versichern, daß unsre Lehre der Ethik nicht dienen soll, um es einer gemeinen Denkungsart zu erleichtern durch einzelne sogenannte edle Handlungen die Maske einer höhern Gesinnung vorzunehmen, sondern daß uns Bildung der Denkungsart selbst allein Werth haben kann.

Die dogmatische Grundmaxime der Politik berühre ich hier nur mit einigen Worten, sie besteht darin, daß man Staatsverfassungen a priori berechnen und durch eine a priori gut berechnete Organisation der Regierung dem Volke sein Recht sichern will, da doch hier nur durch Geschichte und Erfahrung nach weit größern Kombinationen sich philosophische Resultate erhalten lassen.

Ich führe nur zwey Beyspiele zur Erläuterung an Vor einiger Zeit fand man häufig das Vorurtheil, daß ein Staat rechtlicher verwaltet werde durch eine Regierung, welche durch die Wahl des Volks zusammengetreten sey, (und wenn es gleich nur eine pöbelhafte Repräsentation des Pöbels wäre), als durch geborne Regenten oder gar durch einen Despoten; und dennoch wird der Erfolg zeigen, daß die eine oder andere Verfassung auf den Gang des Rechts fast gar keinen Einfluß hat, sondern alles sich bestimmt, je nachdem das Volk selbst ist.

Zweytens man hielt es für ein philosophisches Axiom, daß die Gewalten in der Regierung getrennt werden müßten

und glaubte das Heil der ganzen Politik wäre besorgt, wenn man nur diese Vertheilung zu einer konsequenten Organisation der Regierung berechnen könnte; da doch immer diese ganze Regierung zusammengenommen zuletzt als eine Person gegen das Volk stehen muß wenn sie dieses nicht zu achten oder zu fürchten hat. Zur Sicherung des Rechts überhaupt wird dieser ganze Mechanismus nichts helfen, man müßte denn der Vertheilung und Entgegensetzung nicht nur die Gewalt der Regierung, sondern auch die des Volkes selbst unterwerfen.

d) Die positive Rechtswissenschaft.

Das dogmatisiren in der Theorie der positiven Rechtswissenschaft zeigt sich in dem Bestreben den Schüler überall früher die allgemeine Form, die Regel zu geben, als den Fall der Anwendung; der Lehrer setzt seine Theorie mehr oder weniger als ein vollendetes in sich beschlossenes Ganzes voraus und anstatt den Schüler zum eignen Eingreiffen in das Einzelne, in die Erfahrung selbst aufzuregen, trägt er ihm nur die vollendete Abstraktion des systematischen Ganzen vor. Das dogmatische kommt hier immer auf die oben schon bemerkte Vorliebe für logische Formen zurück, auf logisches definiren und eintheilen. Ich habe aber schon gezeigt, daß eben diese logischen Formen für eine positive Wissenschaft wenig Werth haben, denn logische Definitionen eignen sich gar nicht für den Reichthum von Erfahrungsgegenständen, Expositionen und Beschreibungen sind hier weit fruchtbarer. (Man vergleiche z. B. Definitionen des Hellfeldischen Kompendiums mit den zufälligen Expositionen der Pandekten selbst und sehr oft werden die letztern ungeachtet ihrer Zufälligkeit selbst für das allgemeine anpassender seyn als die Hellfeldischen Formeln.) Was aber die Eintheilungen betrifft, so sollte diese jede positive Wissenschaft noch viel mehr erst aus ihrem eignen Inhalte aufgreiffen, indem die logische Entgegensetzung immer über die Oberfläche alles Inhaltes weggleitet und also in das Wesen des positiven Inhaltes nie einschneidet. Was ist wol damit geholfen, daß jeder Laie die Vollständigkeit einer solchen Ein-

theilung auf den ersten Blick einsehen kann? Ueberhaupt mögten jene logischen Formen wol vorzüglich nur die Trägheit des auswendig lernenden Schülers begünstigen.

Ich weiß diesen Gegensatz nicht deutlicher zu machen als durch den Kontrast in der Methode zweyer der scharfsinnigsten jetziger Theoretiker des positiven Rechtes, des Hofrath Hugo in Göttingen und des Professor Thibaut in Jena. Daß der angeführte Gegensatz sich in der Methode dieser beyden Männer wirklich finde fällt bey dem ersten Anblicke ihrer Schriften so leicht in die Augen, daß ich deßhalb nicht weitläuftig zu seyn brauche.

Hugo hat sich nicht nur mehrmals bestimmt gegen die Eintheilungen durch vel - vel non erklärt, sondern in jeder von seinen Schriften zeigt sich der Versuch sie zu verdrängen und die Trichotomie synthetischer Erkenntnisse oder positive Eintheilungsgründe an ihre Stelle zu setzen. Jede seiner Arbeiten zeichnet sich durch eine gedrungene Reichhaltigkeit und glückliche Vereinigung von Geschichte und Raisonnement aus. (Eine höchst interessante Erscheinung in der philosophischen Litteratur ist Hugos Philosophie des Rechtes, dieses konsequenter Kantische Naturrecht, als Kants eigene Rechtslehre. Hugo vereinigte sich mit Kant in seiner Grundmaxime des Naturrechtes, daß alle Philosophie des Rechtes nur die Form einer allgemeinen Gesetzgebung und das Princip einer Kritik aller positiven Gesetzgebung geben könne, und sah mit bewundernswürdigem Scharfblick, daß bey der Leerheit des Kantischen kategorischen Imperativs (s. Hugos Phil. d. R. §. 48.) nothwendig jede konsequent Kantische philosophische Rechtslehre durchaus politisch ausfallen d. h. in Kritik des positiven verwandelt werden müßte. Denn in der That sind Kants Axiome der persönlichen Freyheit und rechtlichen Gleichheit, oder sein Princip der Kriminalgesetzgebung, das Recht der Wiedervergeltung, in Rücksicht der ursprünglichen Formel seines kategorischen Imperativs Inkonsequenzen.) Wenn ich Hugos Methode hier eine Maxime von Thibaut entgegenstelle, so geschieht dies mit der größten Achtung vor dem Scharfsinn und der Gediegenheit seines Geistes; ich beziehe mich nur auf eine einzelne Eigenthümlichkeit seiner Methode, worin er sehr augenscheinlich mit Hugo in Kontrast ist, nemlich auf seine Be-

handlung des Raisonnements nach der logischen Form, auf seine Vorliebe für die Vollständigkeit logischer Definitionen und Eintheilungen, vorzüglich aber auf eine Maxime in seiner logischen Auslegung.

Ich will hier nicht wiederhohlen, was ich gegen die logischen Definitionen und Eintheilungen in positiven Wissenschaften schon gesagt habe, sondern ich mache mich nur durch die mir am nächsten liegenden Beyspiele deutlich.

Thibaut hat in seiner Dissertation de genuina juris personarum et rerum indole, veroque hujus divisionis pretio allerdings den logischen Eintheilungsgrund sehr treffend angegeben, nach dem die Römer ihr Jus in jus personarum und jus rerum eintheilen. Sie theilen alle Dinge überhaupt ein in Personen und Sachen und handeln nun laut ihrer Beschreibung der Rechtslehre in Beziehung auf das Recht erstlich von den Personen und dann von den Sachen. Allein er hat dadurch seiner Darstellung viel von dem treffenden benommen, daß er einen Theil seiner Abhandlung einer willkührlichen Definition von dem unterwirft, was Objekt eines Rechtes sey. Diese kann man ihm ableugnen und doch folgt der Satz, daß sich die Rechte, (jura in subjektiver Bedeutung und nicht das Jus als Rechtslehre), nicht in Personenrechte und Sachenrechte eintheilen lassen, einzig aus dieser Definition. Wäre er hierbey kritischer verfahren, so hätte er bemerken müssen, daß diejenigen, welche eine solche Eintheilung machen eine andere und eben so statthafte Bedeutung eines objectum juris voraussetzen, und daß nach dieser jene Eintheilung sehr wohl möglich bleibt. Allerdings ist das unmittelbarste Objekt eines Rechtes immer eine Handlung des Berechtigten, aber diese Handlung hat jedesmal wieder ein Objekt, auf welches sie sich bezieht; das Objekt dieser Handlung wird gemeinhin objectum juris genannt und dies kann entweder eine Person oder eine Sache und im letztern Falle eine res corporalis oder die Handlung einer Person seyn. Wenn er meint, daß dadurch die negativen Rechte ausgeschlossen würden, so täuscht ihn wieder nur die logische Form, denn diese können ja nur relativ gegen positive gedacht werden und haben so das gleiche

Objekt

Objekt mit ihnen. Die Sache also von der Seite angesehen wird nicht nicht nur eine Eintheilung der Rechte nach der subjektiven Bedeutung von jus in Personen und Sachenrechte möglich, sondern diese fällt noch dazu in der Rechtslehre mit der erstgenannten Eintheilung zusammen. Denn in der Lehre von den Personen werden auch die Rechte, deren Objekt eine Person ist, die nur aus dem status fließen, mitvorkommen, Sachenrechte aber werden nicht früher vorkommen können, als bis von den Sachen gehandelt worden ist.

Thibaut bemerkt sehr richtig, daß unmittelbar der Gegenstand jedes Rechtes nur eine Handlung des Berechtigten sey. Diese Bestimmung ist aber eine viel zu allgemeine philosophische Abstraktion, um in der positiven Rechtswissenschaft von Anwendung zu seyn. Die positive Rechtswissenschaft geht schon von einem so zusammengesetzten Rechtsbegriffe aus, daß hier das Recht immer nur in Beziehung auf das Mein und Dein gedacht wird; das Subjekt desselben ist derjenige, welcher etwas von rechtswegen hat; das Objekt desselben ist das meinige (bonum meum), was gehabt wird. Hätte Thibaut die positiven Rechtsbegriffe in ihrer richtigen Zusammensetzung aufgegriffen, so würde er hier von jener allgemeineren Abstraktion gar nicht gesprochen haben.

Ferner hat Thibaut bey der Auslegung die Maxime: um einen allgemeinen Begriff eines andern aus vielen Fällen der Anwendung zu bestimmen, sich diesem durch eine logische Abstraktion des gemeinschaftlichen in allen diesen Artbegriffen zu nähern. Er wird aber, da hier blos von willkührlichen Begriffen die Rede ist, wenn er nicht den positiven Ursprung des allgemeinen Begriffes selbst auffindet, durch diese bloße Abstraktion leicht einen zu allgemeinen Begriff oder wenigstens einen unbestimmten Ausdruck erhalten oder auch das Wesen der Sachen deßhalb nicht treffen, weil etwa nicht innere Konsequenz, sondern geschichtliche Zufälligkeiten das einzelne unter eine Benennung vereinigt haben. So scheint er mir in seiner vortreflichen Abhandlung über dingliches und persönliches Recht (S. seine Versuche über einzelne Theile der Theorie des Rechts.

B. 2.) bey der Bestimmung der actio realis auf einen zu unbestimmten Ausdruck gekommen zu seyn.

Nachdem er die Untersuchung so weit geführt hat, daß es nur auf die Unterscheidung der actio realis und der actio personalis ankommt und nachdem die Schwierigkeit wegen der Wortbestimmung, daß nemlich eine dingliche Klage auch blos Personen betreffen könne, weggeräumt ist, ist die Sache, wenn man es mit der logischen Bestimmtheit des Ausdruckes nicht so genau nimmt, für einen irgend Sachkundigen so einfach, daß ein jeder für sich wol jede Klage richtig klassificiren wird, indem man nur nach den angeführten Stellen von Justinian und Ulpian eine dingliche Klage die nennt, in der ich nur das Meinige vindicire, eine persönliche hingegen die, in der ich jemand verklage. Ist es aber um logische Beurtheilung bis zur Beurtheilung des Nichtkenners zu thun, so finde ich selbst Thibauts letzte Formel „eine gewisse unbeschränkte Allgemeinheit macht das Wesen der dinglichen Klage aus", „sie ist diejenige, die unbeschränkt geschützt werden kann" nicht hinlänglich. Seine logische Methode hat ihn auf eine unbestimmte Abstraktion geführt, da doch der Erfahrung nach die Sache sehr einfach ist. Um kurz zu seyn beziehe ich mich nur auf eine Stelle S. 41. „In Rücksicht ihres Grundes ist eine Klage unbeschränkt allgemein, wenn man, um zu siegen, nichts weiter, als die Existenz seines Rechts zu beweisen braucht, ohne genöthigt zu seyn noch außerdem etwas anzuführen, um den Gegner zum Weichen zu bringen. In Rücksicht des petiti hingegen ist eine Klage unbeschränkt allgemein, wenn sie gegen jeden angestellt werden kann, welcher sich das Recht des andern direkt oder indirekt anmaßt." Dieses wird zur Charakteristik der dinglichen Klagen angeführt, ich will auch zugeben, daß es von denselben gelte, allein mir scheint es, als wenn sie dadurch von den persönlichen Klagen nicht unterschieden würden. Thibaut sich hat nur auf das Verhältniß der beschränkten Klagen zu den dinglichen Rücksicht genommen zu haben, bey denen es streitig seyn könnte, zu welcher Art sie gehören. Gibt es denn aber nicht bestimmte persönliche Klagen z. B. zur Erfüllung eines

Kontraktes oder wegen eines Verbrechens, denen jene unbeschränkte Allgemeinheit eben so wol zukommt als den dinglichen.

Thibaut hat also die dinglichen Klagen nur als diejenigen bestimmt, denen eine gewisse unbeschränkte Allgemeinheit zukommt, ohne näher angeben zu können, worin diese besteht. Meiner Meinung nach bedurfte es dieser obstrakten Formel nicht, sondern man kann die actiones reales schlechthin bestimmen als diejenigen, bey denen aus dominium oder status geklagt wird; actiones personales hingegen sind solche, bey denen aus einem beschränkten Klaggrund oder aus einer Forderung geklagt wird. Dominium und status vereinigen sich beyde in dem Begriffe des rechtlich Meinen, nur das beym dominium das rechtlich Meine eine Sache, beym status eine Person ist.

Auf diese Weise finde ich alles sehr leicht erklärlich. Denn daß mein Recht auf eine bereits erworbene Erbschaft dominium heißen könne, sagt Thibaut selbst, und für die andern dinglichen Klagen, die sich auf Sachen beziehen (S. 52), gilt rücksichtlich der Klagen dasselbe, denn es kommt hier nicht darauf an, ob der Kläger als dominus klagt, sondern nur, ob er partem dominii hat. Thibaut findet es zufällig, daß der Inhaber einer Servitut und der Pfandgläubiger eine dingliche Klage haben, der Pachter hingegen eine persönliche. So etwas kann freylich nur geschichtlich bestimmt werden, ich finde aber hier doch eine bestimmte Konsequenz. Das dominium ist ja sonst immer theilbar und Theile desselben z. B. Besitz, Gebrauch u. s. w. können einzeln veräußert werden, diese Theile des dominium bestimmen nun hier den Werth der Klage. Daher ist die actio confessoria eine dingliche Klage, daher auch die des Pfandgläubigers, denn ihm kommt ursprünglich der Besitz des Pfandes als pars dominii zu, daher endlich die des emphyteuta und superficiarius, denn darin unterscheiden sich diese vom Pachter, daß letzterem der Besitz und Gebrauch nicht als pars dominii ihnen aber als pars dominii zukommt, indem im einen Falle der Eigenthümer einen Theil seines dominium veräußert hat, im andern aber nicht.

Doch diese ganze Bemerkung ist hier nur beyläufig, um den Einfluß einer zu großen Anhänglichkeit an die logischen Formen zu zeigen.

So sollte also Kritik das allgemeine Gesetz jeder Spekulation werden! Mir stand es an das Gesetz aufzustellen, nehme nun ein jeder davon, was ihm gut dünkt.

Druckfehler.

S. 9. Z. 12. v. o. statt mannigfaltig es lies Mannigfaltiges.
— 15. — 3. v. u. statt beweisen lies bewiesen.
— 37. — 3. v. o. statt Kerrelat lies Korrelat.
— 76. — 11. v. o. statt eingebildeten lies gebildeten.
— 220. Auflösung. Z. 6. v. o. statt ihn lies ihr.

Deacidified using the Bookkeeper process.
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: August 2004

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

LIBRARY OF CONGRESS
0 012 992 740 9